أحسن الفرائد

في

شرح العقائد



تاليف

مناظر اسلام جامع المنقول و
المعقول شيخ القرآن و الحديث
حضرت العلامة ابو ابراهيم

رحيم الله الحقاني النجرهاري

الخروتي دامت بركاتهم العاليه

الناشر

اهل السنة و الجماعت العالمي

نديم ٹريډ سنټر محله جنګي قصه خواني بازار پشاور

أحسن الفرائد

على

شرح العقائد

تأليف

الشيخ ابو ابراهيم مولينا

رحيم الله

الحقاني الننجرهاري الخروتي دامت بركاتهم

الناشر

اهل السنة والجماعت العالمي

محله جنگي نديم ټريډ سنټر پشاور(414)

اسم الكتاب: احسن الفرائدعلى شرح العقائد

اسم المؤلف: الشيخ رحيم الله الحقانى

كمبيوتر: صافى برنترز بشاور نديم تريدسنتر

جوال: ٠٣٤٧٧٠٠٤٤٩٤

الناشر: ادارة اهل السنة والجماعت العالمي

زير اهتمام: تلميذ الشيخ مولوي هدايت الله بدر

جوال: 03484319541-03077968673

يادونه

دمناظر اسلام وكيل احناف شيخ القران والحديث حضرت مولانا العلامه ابو ابراهيم رحيم الله الحقاني النجرهارى تول تصنيفات به د اهل السنة والجماعت العالمي اداري څخه تاسو ته ميلاويږي.

مسئول: مولوي هدايت الله بدر

الحمدلله الذي بعث عباده المرسلين بتوحيده واقام بهم الحجة علي عبيده واتفق اولهم وآخرهم علي توحيده وتفريده ونبذوالشرك وتنديده وانه الاله الحق المستحق للعبادة دون من سواه وعبادة غيره كائنا من كان باطلة فانه ماعبدغيرالله الا بالبغي والظلم والعدوان اشهدان لااله الاالله وحده لاشريك له واشهدان محمدا عبده ورسوله صلي الله عليه وعلي آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا الي يوم الدين.

امابعد: وهذا الشرح احسن الفرائد للعالم النحرير المحقق المدقق الشيخ رحيم الله الحقاني حفظه الله غني عن التعريف لماجعل الله جل وعلا عليه من نفع ظاهر في جميع انحاء الارض ونقدم لطبعة جديدة الي راغبي الوقوف علي عقيدة السلف الصالح وتوحيد الخالص الذي بعثه الله تعالى به انبيائه ورسله عليهم الصلوة والسلام ونستطيع ان نقول ان هذا الشرح القيم يقل نظيره في التحقيق والبيان والعمق والاحاطة والتزام منهج الحق الذي كان عليه السلف الصالح ونسئل الله ان يجعله خالصا لوجهه الكريم آمين

حافظ مفتي كفايت الله الحقاني البرواني المدرس بالجامعة السلطانية – بورد من مضافات بشاور.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على سيدنا محمدٍ خاتمِ النبيينَ واخوانه من الانبياء والمرسلين وعلى آله واصحابه الطيبين الطاهرين وازواجه امهات المؤمنين وذريَّته اجمعين الى يوم الدين.

امابعد: فيقول العبد المذنب الجانى رحيم الله الحقاني النجرهاري، ان العلوم على تكثر شجونها ارفع المطالع وانفع المآرب وعلم الكلام احسنها شانا وابينها برهانًا ومن الكتب المصنفة فى هذا العلم.

الكتاب المسمي بشرح العقائد ولقد دعت جلالة هذا الكتاب ان اشرح بعض الفاظه وابين بعض نكاته بمقدار يسره الله لي بمنه وفضله مع تشتت الحال وتقطع البال بفراق الاحبة والاخوان عند تلاطم امواج فتن كفرة العالم في قيادة الامريكا هجوما علي وطننا الافغانستان فنري الطالب يوما في الدرس وغدا في المعركة وبعده ننعاه شهيدا فالمرجو من الاخوان عفوا الخطاء والنسان وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب

25 -10 – 1429

(قوله: الحمد لله المتوحد الخ)

فإن قيل: مقصوده توضيح مغلقاة المتن فتصديره كتابه بالتسمية والتحميد اشتغالٌ بما لا يعني.

قلنا: صدّر كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء بكتاب الله وعملا بحديثي الابتداء الاول قوله عليه السلام كل امرذي بال لايبدء فيه ببسم الله فهواقطع والثاني قوله عليه السلام كل كلام لايبدء فيه بالحمد لله فهواجزم وموافقة لكتب السلف.

فإن قيل: الحديثان متعارضان(صغرى) وكل ماهذا شأنه لايمكن العمل بهما (كبرى) فالحديثان لايمكن العمل بهما اما الصغرى فلان الابتداء بمعنى التصدير اي جعل الشي في الأول وهو بسيط فأولية التسمية مفوّت لأولية الحمد واولية الحمد مفوّت لاولية التسمية والكبرى ظاهرة لان العمل باخدهما مفوت للعمل بالاخر.

(١) **قلنا:** الباء ليست بصلة الابتداء بل هي صلة التبرك فيكون المعنى كل امرٍ ذي بال لم يبداء فيه متبركا باسم الله فهوا اقطع فيكون الابتداء بامرٍذي بالٍ ويكون ذكر التسمية والتحميد لحصول التبرك بهما.

(٢) او نقول ان الابتداء علي ثلاثة اقسام الاول الابتداء العرفي وهو تقديم الشيء علي شيء ما بقطع النظر عن كونه جميع ما عداه او بعضه فهو كالقضية المهملة.

والثاني الابتداء الحقيقي وهو تقديم الشي علي جميع ماعداه فهوكالقضية الكلية.

والثالث الابتداء الاضافي وهو تقديم الشيء علي بعض ماعداه فهو كالقضية الجزئية فما قاله الاكثر من المعاصرين ان الابتداء العرفي هو تقديم الشيء على المقصود فمن زلة القدم لان المقصود بعض والتقديم بالنسبة الي البعض يكون اضافيا البتة فحاصل الجواب ان الصور ههنا تسع لان الابتداء في الحديثنين يحتمل ان يكون (١) حقيقيا فقط(٢) اواضافيافقط (٣)اوعرفيا فقط(٤) اوحقيقيافي البسملة وعرفيا في الحمدلة(٥)او حقيقيا في البسملة واضافيا في الحمدلة(٦) اوعرفيا في البسملة وحقيقيا في الحمدلة(٧) اوعرفيا في البسملة واضافيافي الحمدلة(٨) اواضافيا في البسملة وحقيقيا في الحمدلة(٩) اواضافيا في البسملة وعرفيا في الحمدلة ويندفع التعارض بالصورالثمانية اي بماعداالأول واحسنها ان يكون المراد من الابتداء في حديثي التسمية والتحميد الابتداء العرفي وهو كالمهملة فكما ان

المهملة تتحقق في ضمن الكلية والجزئية فكذا هذا يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي والابتداء الاضافي فهو متحقق في حديث التسمية في ضمن الابتداء الحقيقي وفي حديث التحميد في ضمن الابتداء الاضافي ثم ان يكون المراد في حديث التسمية الابتداء الحقيقي وفي حديث التحميد الابتداء الاضافي(٣) اونقول ان هذا انما كان واردا لوكانت الباء في الحديثين صلة الابتداء بل هي صلة التلبس فيكون المعنى كل امر ذي بال لايبدء فيه حال كونه متلبسا ببسم الله وبالحمد لله فهو اقطع فيكون الابتداء بذلك الامر ذي البال ولكن يكون ذلك الامر متلبسا بالتسمية والتحميد(٤) ولكن الحق ماقاله شيخ الكل مفتي محمدفريد صاحب مدظله العالي ناقلاً عن فيض الباري وغيره من شروح الحديث.

اعلم: ان حديث التسمية والتحميد حديث واحد روي بروايات كثيرة روي كل امرذي بال لايبدء فيه بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية بالحمدفهواقطع وروي بحمدالله فهو اجزم فمن جعلها احاديث متعارضة ثم اجاب عن التعارض بما اجاب فبنى الفاسد على الفاسد فافهم منهاج السنن ص(٢٧) ج (١) هداية القاري ص(٢٠) ثم اللام في قوله الحمد للجنس عندالمعتزلة وتكون فيه اشارة الي ماهية المدخول فان أخذت في مرتبة من حيث هي التي هي مرتبة مطلق الشيء تصير قضية الحمدلله مهملة قدمائية وان اخذت في مرتبة من حيث العموم التي هي مرتبة الشيء المطلق تصير قضية طبعية وللاستغراق عند الاشاعرة وهو سور الموجبة الكلية فتصير قضية محصورة موجبة كلية وللعهد الخارجي عندالبعض والمعهود به هو الفرد الكامل للحمد وهو حمده تعالى لنفسه فتصير قضية شخصية وان كان للعهد الذهني تصير القضية مهملة المتاخرالتي هي في قوة الموجبة الجزئية وفرار المعتزلة من لام الاستغراق لنصرة مذهبهم فانهم قائلون بان العبد خالق لافعاله الاختيارية فيحمدبمقابلته فتصدق السالبة الجزئية اي بعض المحامد ليست بثابت لله وعلى تقدير لام الاستغراق تصدق الموجبة الكلية اي كل حمد لله تعالى(وهما نقيضان وقيل ليس) قولهم بلام الجنس لنصرة مذهبهم لان مال الجنس والاستغراق واحد فان اختصاص الماهية يفيد اختصاصهم جميع الافراد لانه لوثبت فرد واحد من الحمد لغيره تعالى يثبت في ضمنه الماهية لغيره تعالى لان الماهية جزء للفرد فلاتكون الماهية مختصة به تعالى فالحق ان قولهم بلام الجنس لنكات مبيّنة في موضعه منها ان هذه الجملة الاسمية كانت في الاصل

فعلية يعني كانت في الاصل حمدت الله حمدا فحذف حمدت فصار لله حمدا ثم قدم حمدا وناب مناب حمدت فصار حمدا لله وحمدت دال على ماهية الحدث فكذا ماينوبه والألف واللام الجنسي أيضا تدل علي ماهية الحدث ومنها ماقال المدقق على عبدالغفور إن الاسم لايدل إلا على الماهية واللام لاتدل إلا على التعريف فصارت لتعريف الماهية.

(**قوله المتوحد**) تعليل لقوله الحمدلله حاصله أن جميع أفراد الحمد مختصة به تعالى لأنه متوحد بجلال ذاته وكمال صفاته (صغرى) وكل من هذا شأنه يكون جميع المحامد مختصة به (كبرى) فالواجب جميع المحامد مختصة به.

فإن قيل: توصيف الواجب بالمتوحد لا يصح لأنه اسم الفاعل من باب التفعل والمعاني المشهورة له ثلاثة:

الأول: الطلب، أي طلب مالا يكون حاصلاً مثل تعظم زيدٌ اي طلب زيد العظمة ولا شك ان هذا المعنى لا يصح في المتوحد لأن الوحدة ان كانت حاصلاً له تعالى قبل الطلب فطلبها تحصيل الحاصل. وإن لم تكن حاصلة له تعالى يلزم خلوه عن الوحدة مع أن الوحدة صفة أزلية له تعالى.

والثاني: الكلفة، وهو تحمل المشقة في في الا تصال بصفة مثل تحلّم اي حصل الحلم بمشقة وهذا المعنى ايضا لايصح لأنه يكون المعنى الحمدلله الذي حصل الوحدة في ذاته بمشقة ولم يكن الوحدة موجودة فيه بنفسه.

والثالث: الصيرورة بدون صنع مثل تحجرالطين أي صار الطين حجراًمن غير ان يطبخه احدٌ على النار وهذا المعنى ايضا لايصح لأنه يكون المعنى الحمدلله المنتقل من عدم الوحدة الى الوحدة بدون صنع فلزم اتصافه تعالى بعدم الوحدة السابقة.

قلنا: نمهدلك اولاً وهوان الباء في قوله (بجلال ذاته) ان كانت ظرفاً لغواً ومتعلقاً بالمتوحديكون للتوحد معنىً واحداً وهو استقلال الفاعل في المجروربمعنى عدم شركة الغير فيه مثل توحد زيد بالمال اي تفردبه.

وان كانت متعلقة بمتلبساًاو مسبباً المقدرين فح لايوصل المتوحد بقوله بجلال ذاته بل يكون للمتوحد في نفسه معان ثلثة (١)الطلب (٢)الكلفة (٣) الصيرورة والسّر فيه ان

الباء اذا كانت صلة التوحد يكون التوحد مختصا بالتفعل ولايستعمل المجرد فلذا لايحتاج ههنا الى وجه اختيار التفعل المزيد على المجرد واما اذاكانت للملابسة اوالسببية فالتفعل المزيد والواحد المجرد متساوي الأقدام في الاستعمال فنحتاج إلى وجه إختيار المزيدعلى المجرد وهو حصول المعاني الثلاثة الطلب،والكلفة،والصيرورة، فإنها لاتحصل من المجرد.

فللتفعل اربعة معانٍ (١) استقلال الفاعل في المدخول اذاكانت الباء صلة التفعل (٢) والطلب (٣) والكلفة (٤) والصيرورة اذاكانت الباء للملابسة اوالسببية.

وبعد التمهيد نجيب بأربعة أجوبة الأول ان الباء صلة التوحد ومعناه استقلال الفاعل في جلال الذات اوالذات الجليلة فليس فيه طلب ولاكلفة ولاصيرورة حتى تلزم الاستحالات المذكورة والثاني أن الباء للملابسة أوللسببية والتفعل للطلب ولكن المراد من الطلب هو الاقتضاء الذاتي اي الحمد لله الذي يقتضي ذاته الوحدة.

والثالث: أن التفعل للكلفة لكنها مجاز عن الكمال في الوحدة اي الحمد لله الواحد بالوحدة الكاملة.

والرابع: ان التفعل للصيرورة ولكنها مجرد عن الانتقال فإن في الصيرورة انتقال من عدم الوحدة إلى الوحدة ويكون معناه بعد التجريد الحمدلله الكاين والثابت بالوحدة بدون صنع.

(قوله بجلال ذاته) الجلال بمعنى العظمة اعلم أن في هذه الإضافة احتمالين الأول أن تكون الاضافة لامية والثاني أن تكون الإضافة على نهج حصول الحصورة بأن تكون الإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف.

وللتوحد أربعة معانٍ فبضرب الاثنين في الأربعة تصير الاحتمالات ثمانية.

ثم في الباء ثلاثة احتمالات الأول أن تكون صلة التوحد والثاني أن تكون متعلقة بملابساً المقدر والثالث أن تكون متعلقة بمسبباً المقدر فبضرب الثلاثة في الثمانية تصيرأربعة وعشرون احتمالاً والصحيحة منها في الظاهر اربعة عشر وفي الحقيقة سبعة لأن الباء إذا كانت صلة للتوحد يكون للتوحد معنىً واحدا وهواستقلال الفاعل في المدخول وفي الإضافة احتمالان الأول أن تكون بمعنى اللام اي المتفرد في عظمة الذات والثاني أن تكون من إضافة الصفة إلى الموصوف أي المتفرد في الذات العظيمة واذا كانت متعلقة بملابساً المقدريكون للتوحد المعاني الثلاثة الاقتضاء الذاتي والكمال والوحدة

بدون صنعٍ وفي الإضافة احتمالان فبضرب الاثنين في الثلاثة تصيرستة احتمالات.

الأول: أن يكون التوحد بمعنى الإقتضاء الذاتي للوحدة وتكون الإضافة بمعنى اللام أي الحمدلله الذي يقتضي ذاته الوحدة متلبساً بعظمة الذات يردعليه أن الملابس بالكسر- على هذا الاحتمال هوالذات والملابس بالفتح هو عظمة الذات وعظمة الذات صفة الذات وصفات الواجب عين الواجب فتكون الملابس بالفتح ايضاً هوالذات فلزم تلبس الشيء بنفسه.

قلنا: صحة هذا الاحتمال مبنيّة على مذهب اهل الحق وهوأن صفات الواجب تعالى لاعينه تعالى ولاغيره تعالى.

والثاني: أن تكون الإضافة من قبيل اضافة الصفة إلى الموصوف أي الحمد لله الذي يقتضي ذاته الوحدة متلبساً بالذات العظيمة وهذا الاحتمال باطل لأن الملابس بالكسر-والملابس بالفتح على هذا الاحتمال هو الذات فلزم تلبس الذات بالذات وهو تلبس الشيء بنفسه.

والثالث: ان يكون التوحد بمعنى الكمال في الوحدة وتكون الإضافة بمعنى اللام اي الحمد لله الواحد بالوحدة الكاملة متلبساً بعظمة الذات والإيراد الإيراد والجواب الجواب.

والرابع: أن تكون الإضافة من قبيل اضافة الصفة إلى الموصوف أي الحمدلله الواحد بالوحدة الكاملة متلبساً بالذات العظيمة وهذا باطل كالثاني.

والخامس ان يكون التوحد بمعنى الوحدة بدون صنع والإضافة بمعنى اللام أي الحمد لله الثابت بالوحدة بدون صنعٍ متلبساً بعظمة الذات ويرد عليه مايرد على الأول ويجاب عنه بما يجاب به عن الأول.

والسادس أن تكون الإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الحمدلله الثابت بالوحدة بدون صنعٍ متلبساً بالذات العظيمة وهذا ايضا باطل فتفكر.

وإذا كانت الباء متعلقة بمسببا المقدر يكون للتوحد المعاني الثلاثة وفي الإضافة احتمالان فتصيرايضا ستة احتمالات.

الأول: أن يكون التوحد بمعنى الإقتضاء الذاتي للوحدة وتكون الإضافة بمعنى اللام أي الحمدلله الذي يقتضي ذاته الوحدة مسبّبا عن عظمة الذات.

فإن قيل: فعلى هذا اقتضاء الذات للوحدة مسببٌ وعظمة الذات سببٌ فيلزم خلوالواجب قبل عظمة الذات عن الوحدة وايضا لزم حدوث الوحدة وايضاً لزم استفادة الوحدة عن

الغير وهو عظمة الذات.

قلنا: عظمة الذات صفة الذات وصفات ذات الواجب لاعينه ولاغيره والاستحالات المذكورة تلزم على تقديرغيرية الصفات.

والثاني: أن يكون التوحد بمعناه وتكون الإضافة من قبيل اضافة الصفة إلى الموصوف أي الحمد لله الذي يقتضي ذاته الوحدة مسبّبا عن الذات العظيمة فقوله مسبّباً حال عن الذات فلزم سببيّة الذات للذات وهو باطل.

والثالث: أن يكون التوحد بمعنى الكمال في الوحدة والإضافة بمعنى اللام أي الحمدلله الواحد بالوحدة الكاملة مسبّباً عن عظمة الذات وفيه مافي الأول سوالاًوجواباً.

والرابع: أن يكون التوحد بمعناه والإضافة من قبيل اضافة الصفة إلى الموصوف أي الحمدلله الواحد بالوحدة الكاملة مسبّباً عن الذات العظيمة وهو باطل كالثاني.

والخامس: أن يكون التوحد بمعنى الوحدة بدون صنع وتكون الإضافة بمعنى اللام أي الحمد لله الواحد بدون صنع مسبّباً عن عظمة الذات وقسه على الأول سؤالاًوجواباً.

والسادس: أن يكون التوحد بمعناه وتكون الإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الحمد لله الواحد بدون صنع مسبّباً عن الذات العظيمة وقسه على الإحتمال الثاني.

ثم استمع إلى حاشية عصام الدين رحمه الله رقم (١) ص (٢)إعلم أن الحاشية من قوله (جاء توحد بمعنى بقي واحدا الخ) إلى قوله (فلا يساعده العبارة الخ) حاشية الفاضل عصام الدين رحمه الله ومن قوله (أقول إلى اخرها) تتمة من مولوي عبدالاحد تلميذ مولنا عبدالحي اللكنوي رحمه الله توضيح حاشية عصام الدين رحمه الله وحاصل ما في حاشية عصام الدين رحمه الله أن للتوحد ثلاثة معانٍ.

الأول: بمعنى بقي واحداً على مافي القاموس والباء للملابسة فيكون معناه بقي واحدا متلبساً بجلال ذاته.

والثاني: بمعنى التفرد والاستقلال على مافي الاساس نحو توحد فلان برأيه أي استقل وتفرد بالرأي هذا إذا كانت الباء ظرفاً لغواً صلةً للتوحد كما عرفت.

والثالث: أن يكون من قبيل توحده الله بعصمته أي عصمه بنفسه كما في الصحاح أي يكون لإختصاص فاعل الفعل بمدخول الباء بمعنى عدم استفادة ذلك المدخول من الغير

بطريق قصر القلب لا بمعنى عدم شركة الغير في ذلك المدخول بطريق قصر الإفراد وج يساعد قول من قال (أن معنى التوحدالخ) مع عبارة الصحاح لا كما قال عصام الدين كما يفهم من كلام عبدالاحد في اخر الحاشية ناقلاً عن الاستاذ مولوي عبدالحي رحمه الله. ثم قال (والظاهر أن التركيب الخ) وجه الظهور أنك قد عرفت أن جعل الباء للملابسة يحتاج إلى التقدير فيكون خلاف الظاهر بالنسبة إلى الصلة. ثم قال (ومن الثالث أي المتوحد للإشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته الخ) فقدرعصام الدين رحمه الله المفعول للتوحد وهوالاشياء والمجرور بالباء وهو بخلقه وجعل الباء في قوله بجلال ذاته سببيّة لكن هذا التقدير والجعل لا يوافق عبارة الصحاح ولذا قال الكفوي رحمه الله لا احاجة إلى هذا التقدير والجعل بل يكفى أن يقال اصل التركيب توحد الله ذاته بجلال ذاته على معنى جلّ ذاته بنفسه كما قيل في مثال توحده الله بعصمته.

قول الناكت أي ماهيته الشخصية. أقول التفرد في الماهية الشخصية لا يوجب التفرد في الماهية الكلية فإن نفي المشارك في الأخص لا يوجب نفي المشارك في الأعم فإن نفي المشارك في الإنسانية لا يوجب نفي المشارك في الحيوانية فيتوهم منه المشارك مع الواجب في الماهية الكلية وهو قول قدماء المعتزلة . وثانياً أن المقام مقام مدح والمدح يكون بالصفات المختصة والتفرد في الماهية الشخصية لا يختص بالواجب فإن كل أحد من زيد وعمر وغيرهم مختص بماهيته الشخصية ويمكن التوجيه له بأن العبارة بحذف المضاف أي نوع الماهية الشخصية.

قوله (**وكمال صفاته**) عطف على قوله (جلال ذاته) والتقدير المتوحد بكمال صفاته. وللكمال معنيان الأول الدوام والشمول والثاني عدم الوقوف على حدٍ. وفي الاضافة احتمالان. الأول أن يكون بمعنى اللام. والثاني أن يكون من اضافة الصفة إلى الموصوف فبضرب الاثنين في الاثنين تصير الاحتمالات اربعة ثم في الباء ثلاثة احتمالات.

الأول: أن تكون الصلة التوحد.

والثاني: أن تكون متعلقة بملابساً المقدر.

والثالث: أن تكون متعلقة بمسبّباً المقدر. فبضرب الثلاثة في الأربعة تصير اثني عشرة احتمالاً. وللتوحد اربع معانٍ فإذا ضربت الأربعة. في الاثني عشر. تصير الإحتمالات

العقلية ثمانية واربعون. والصحيحة منها ثمانية وعشرون لأن الباء إذا كانت صلة للتوحد يكون للتوحد معنىً واحداً وهو استقلال الفاعل في المدخول وللكمال معنيان وفي الإضافة احتمالان. فبضرب الاثنين في الاثنين تصير الاحتمالات أربعة.

الأول: أن يكون بمعنى الدوام. وتكون الإضافة بمعنى اللام أي المتوحد في دوام الصفات بمعنى أنه تعالى لايشاركه غيره في دوام الصفات.

والثاني: أن يكون بمعنى الدوام وتكون الإضافة من إضافة الصفة إلى الموصوف أي المتفرد في الصفات الدائمة.

والثالث: أن يكون الكمال بمعنى عدم التناهي. وتكون الإضافة بمعنى اللام أي المتفرد في عدم تناهي الصفات والرابع أن يكون الكمال بمعنى عدم التناهي وتكون الإضافة من إضافة الصفة إلى الموصوف أي المتفرد في الصفات الغير المتناهية وإذا كانت الباء متعلقة بملابساً المقدر يكون للتوحد المعاني الثلاثة أي الاقتضاء الذاتي. والكمال والوحدة بدون صنعٍ. وللكمال معنيان وفي الإضافة احتمالان فبضرب الأربعة في الثلاثة تصير اثني عشر احتمالاً.

الأول: أن يكون بمعنى الاقتضاء الذاتي والكمال بمعنى الدوام والإضافة بمعنى اللام أي الواحد بالاقتضاء الذاتي متلبساً بدوام الصفات.

والثاني: أن يكون التوحد والكمال بمعنييهما والإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الواحد بالاقتضاء الذاتي متلبساً بالصفات الدائمة.

والثالث: أن يكون التوحد بمعنى الإقتضاء الذاتي والكمال بمعنى عدم التناهي والاضافة بمعنى اللام أي الواحد بالإقتضاء الذاتي متلبساً بعدم تناهي الصفات.

والرابع: أن يكون التوحد والكمال بمعنييهما والإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الواحد بالاقتضاء الذاتي متلبساً بالصفات الغير المتناهية.

والخامس: أن يكون التوحد بمعنى الوحدة الكاملة. والكمال بمعنى الدوام والإضافة بمعنى اللام أي الواحد الكامل متلبساً بدوام الصفات.

والسادس أن يكون التوحد والكمال بمعنييهما والإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الواحد الكامل متلبساً بالصفات الدائمة.

والسابع: أن يكون التوحد بمعناه والكمال بمعنى عدم التناهي والإضافة بمعنى اللام أي

الواحد الكامل متلبساً بعدم تناهي الصفات.

والثامن أن يكون التوحد والكمال بمعنييهما والإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الواحد الكامل متلبساً بالصفات الغيرالمتناهية.

والتاسع: أن يكون التوحد بمعنى الواحد بدون صنع والكمال بمعنى الدوام والإضافة بمعنى اللام أي الواحد بدون صنعٍ متلبساً بدوام الصفات.

والعاشر: أن يكون التوحد والكمال بمعنييهما والإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الواحد بدون صنعٍ متلبساً بالصفات الدائمة.

والحادي عشر: أن يكون التوحد بمعناه والكمال بمعنى عدم التناهي والإضافة بمعنى اللام أي الواحد بدون صنعٍ متلبساً بعدم تناهي الصفات.

والثاني عشر: أن يكون التوحد والكمال بمعنييهما والإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الواحد بدون صنعٍ متلبساً بالصفات الغير المتناهية.

وإذاكانت الباء متعلقة بمسبّباً المقدر لايوصل المتوحد أيضاً بقوله بكمال صفاته بل يكون له المعاني الثلاثة المضروبة في الإحتمالات الاربعة الحاصلة من معني الكمال ومن إضافته حتى تصير اثنى عشرة إحتمالاً أي الواحد بالاقتضاء الذاتي.

والثاني: أوالواحد الكامل.

والثالث: الواحد بدون صنعٍ مسبّباً عن دوام الصفات اوعن الصفات الدائمة اوعن عدم تناهي الصفات اوعن الصفات الغير المتناهية.

فإن قيل: ذكر هذا القول بعد قوله بجلال ذاته مستدرك لان الجلال كان أيضاً عبارة عن الصفات.

قلنا: لا استدراك لأن الجلال كان عبارة عن الصفات السلبية والمراد من الصفات ههنا الصفات الثبوتية.

فإن قيل: هذا يكون إرادة الخاص من العام بلاقرينة.

قلنا: له قرينتان السباق والسياق فإن المراد من الجلال الصفات السلبية فلو أريد من كمال الصفات أيضاً الصفات السلبية تكون تاكيداً والتأسيس أولى وان المراد من نعوت الجبروت أيضاً الصفات السلبيّة على احتمالٍ فلوكان المراد من كمال الصفات الصفات السلبيّة لزم لغوية قوله نعوت الجبروت وأيضاً نقول ان الصفات إذا أطلقت يراد بها

الثبوتيّة وأيضاً اضافة الكمال إلى الصفات قرينة أن المراد بها الصفات الثبوتية فإن السلبيّة ليست في نفسها كمال بل في اتصاف الموصوف بها كمال الموصوف.

فإن قيل: فلم قدم الصفة السلبيّة (بجلال ذاته) على الصفة الثبوتيّة (كمال صفاته).

قلنا: لأنها بمنزلة التخلى عن الرزائل وهذا بمنزلة التحلى بالفضائل والأول يكون مقدّماً على الثاني.

قال المحشي عبدالأحد في حاشية(٢) ص (٢) ا(المراد من الصفات اه) فيه اشارة إلى أن المراد من الصفات هي الصفات الثبوتية ذاتية كانت او فعلية قوله فيها (لتبادرها) أي إلى الذهن عندالإطلاق في السنتهم.

قوله (**المتقدس**) هو ايضاً صيغة اسم الفاعل من باب التفعل كالمتوحد فكأنه هو في جريان الاعتراض والأجوبة قوله (**في نعوت الجبروت**) الجبروت صيغة مبالغة في الجبر كالملكوت بمعنى الملك العظيم والعظموت بمعنى العظمة الكاملة والجبرله معان ثلاثة الاصلاح والإكراه والقهر لاعلى سبيل الظلم وهذه الثلاثة وإن كانت تصح في هذا الموضع لكن الظاهر المعنى الثالث فيكون معناه المتقدس في الصفات اللتي تقتضي القهر والغلبة بمعنى ضد العجز والذل والنقصان وقال عصام رحمه الله أن الجبربمعنى الكبر فيكون معناه المتقدس في الصفات التي تقتضي الكبر أي الرفعة.

فإن قيل: إضافة النعوت إلى الجبروت اما أن تكون لامية او بيانيّة وكلاهما باطلان لأن في الأول يكون معناه أن الصفات ثابت للجبروت وهوباطل قديكون المضاف وفي الثاني يكون المضاف إليه بياناً للمضاف وعيناً معه ولايصح أن يكون الجبروت عين النعوت لوحدة الجبروت وجمعية النعوت.

قلنا: بإختيار الأول أولاً وإن قلت ماقلت.

قلنا: أن الجبروت تعبير عن ذات الواجب تعالى فيكون معنى نعوت الجبروت نعوت ذات الواجب تعالى.

فإن قيل: ما النكتة في التعبير عن الذات بالوصف.

قلنا: النكتة فيه المبالغة وبإختيار الثاني ثانياً والجبروت وإن كان نعتاً واحداً لكن عُدّ

نعوتاً لأجل المبالغة.

فإن قيل: لايصح ظرفية نعوت الجبروت للمتقدس لأن نعوت الجبروت ليست بمكان ولا زمان.

قلنا: هذا إنما كان وارداً لوكان هذا من قبيل الظرفية الحقيقية وليس كذلك بل مجازية فإن الواجب تعالى لما كان موصوفاً بتلك الصفات فتلك الصفات تنفى عنه كل نقصٍ فتكون بمنزلة الحصن للملك (**عن شوائب النقص وسماته**).

فإن قيل: الشوائب جمع شائبة أي علامة فيفيد التقدس عن جماعة الشوائب كما هو مقتضي الجمع ولوكان فيها واحدٌ او اثنين لابأس به فلايفيد العبارة التنزه مطلقاً.

أجاب عصام رحمه الله في حاشية (٤) أن مقابلة النعوت بشوائب النقص وسماته تفيد التعميم اه لأنه مقابلة الجمع بالجمع فيفيدتقسيم الأحاد على الأحادفيكون معناه أن كل نعتٍ له برئ عن شائبة نقصٍ.

(**والصلوة الخ**) اورد الصلوة لدليلين عقلي ونقلي أما العقلي فهوأن استفاضة المطالب مبنية على مناسبة بين المفيض والمستفيض وكانت النفس الإنسانية المستفيضة منغمسة في العلايق البدينة والكدورات والواجب تعالى المفيض منزه عنها غاية التنزه فوجب الاستعانه بمتوسطٍ ذي جهتين يستفيض بجهة تجرده عن الكدورات ويفيض بجهة تعلقه بالبشر في البشرية وكذا اله واصحابه صلى الله عليه وسلم بالنسبة إليه.

وأما النقلي فقوله عليه الصلاة والسلام من صلى علي في كتاب لم تزل الملائلكة تستغفرله مادام اسمي في ذلك الكتاب وهذا وإن كان ضعيف الإسناد لكن الحديث الضعيف يعمل به في الفضائل.

قال عصام رحمه الله في حاشية(٥) وهي دعاءٌ بنزول كل رحمة على نبيه) أقول اشار عصام بلفظ الدعاء إلى أن المراد بالصلوة صلوة العبد لأنها من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الوحوش والطيور تسبيح وتهليل ومن العبد دعاء

فإن قيل: كلمة على للاستعلاء ولا استعلاء لصلوة العبد بالنسبة إلى الجناب المحمدي صلى الله عليه وسلم.

قلنا: كلمة على ههنا للتمكن لا لاستعلاء كمافي قوله تعالى(وعلى الله فليتوكل المتوكلون) واشار بلفظ كل إلى أن اللام فيها للاستغراق اوللجنس كناية عن الاستغراق (على نبيّه) اختار لفظ النبي على الرسول لوجهين الأول براعة الاستهلال لأن المشهور عندالمتكلمين بحث النبوة لا بحث الرسالة والثاني أن الرسول يطلق عرفا على غير النبي صلى الله عليه وسلم ايضاً كجبرئيل عليه السلام.

قوله (بساطع حججه) ههنا اربعة احتمالات مبنية على إضافة الساطع إلى حججه وعلى مرجع ضمير حججه لأن في الإضافة احتمالين الأول أن يكون إضافة الساطع إلى حججه من قبيل إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله والثاني أن يكون من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف وإضافة الحجج إلى الضمير استغراقية لأن الجمع إذا إضيف ولم تكن قرينة على التخصيص تكون الإضافة استغراقية وفي الضمير ايضاً احتمالان الأول أن يكون راجعاً الى الله تعالى والثاني أن يكون راجعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم فبضرب الاثنين من الإحتمالين في الإضافة في الاثنين من الإحتمالين في المرجع تحصل اربعة احتمالات.

الأول: أن تكون الإضافة من إضافة الصفة إلى الموصوف ويكون الضمير راجعاً إلى الله تعالى فالمعنى المؤيد بجميع حجج الله تعالى الساطعة فيفيد أن ايات نبينا كلها ساطعة وان معجزات سائر الأنبياء غير ساطعة لأنه لم تبق حجة ساطعة لسائر الأنبياء.

والثاني: أن تكون الإضافة من اضافة اسم الفاعل إلى مفعوله ويكون الضمير راجعاً إلى لله تعالى فيكون معناه أنه عليه السلام مؤيد بالساطع أي بساطع واحد وهو القرأن مثلاً على جميع حجج الله التي اعطاها سائر الانبياء اولنبينا صلى الله عليه وسلم فيفيد أن حجج الأنبياء غير ساطعة وليس معهم حجة ساطعة وأما نبينا فواحد من حججه ساطع على سائر حججه فله حجة ساطعة وحجج غير ساطعة.

والثالث: أن تكون الإضافة من إضافة الصفة إلى الموصوف ويكون الضمير راجعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى أنه مؤيد بجميع حجج النبي صلى الله عليه وسلم الساطعة فيفيد أن جميع أيات نبينا صلى الله عليه وسلم ساطعة فحصل التمدح لكنه لايفيد أن أيات نبينا أعظم من أيات سائر الأنبياء لجواز أن يكونوا مؤيدين بالحجج الساطعة ايضاً.

والرابع: أن تكون الإضافة من إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله ويكون الضمير راجعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى لمؤيد بساطع على جميع الحجج لنبينا صلى الله عليه وسلم فيفيد أن حجج النبي صلى الله عليه وسلم بعضها ساطعة وبعضها ليست بساطعة فلا يحصل به التمدح لأن أيات سائر الأنبياء لاتخلو أما أن تكون كذلك أو تكون ساطعة قاطبة فعلى الأول يلزم التساوي بينه وبين سائر الأنبياء وهو خلاف المقصود وعلى الثاني يعلم تفضيلهم على نبينا وهو عكس المقصود.

فائدة كُتب في الشروح (اعلم أن الاحتمالات ههنا أربعة لأن ضمير حججه أما أن يكون لله تعالى أو للنبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين إما أن يكون إضافة الساطع إلى حجج بمعنى من الخ) فاعلم أنه ليس المراد من قوله (بمعنى من) أن الإضافة بيانية كما في خاتم فضة كما توهمه بعض معاصرينا بل المراد أن اضافة الساطع إلى الحجج إضافة لفظية من قبيل إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله أي المرتفع على سائر الحجج فكلمة من هذه مثلها في قولك زيد أفضل من عمر أي زائد في الفضل عليه لأنه لوكانت الإضافة بيانية لكان المضاف عين المضاف اليه فكيف يراد منه على هذا التقدير حجة واحدة ساطعة انظر جامع التقارير على حاشية عبدالحكيم ص (٥٤).

(**وواضح بيناته**) والبينة الامر الظاهر والتانيث بتأويل الأية اوالمعجزة ثم المراد بالحجج والبينات هي المعجزات أو الدلائل مطلقاً.

(**وعلى أله**) ذكر الآل عملا بالاحاديث منها قوله عليه السلام قولوا اللّٰهُمَّ صلى على محمد وعلى آل محمد (الحديث) ثم المراد من الآل إما أهل البيت وإما كل تقي ونقي فعلى الأول ذكر قوله واصحابه بعد قوله وعلى أله تعميم بعد تخصيص وعلى الثاني تخصيص بعد تعميم ثم الأصحاب جمع صاحب والصحابي من رأى النبي صلى الله في الإسلام ومات عليه أو رأه النبي صلى الله عليه وسلم ثم مات على الإسلام.

(**هداة طريق الحق وحماته**) صفتان وفيهما ثلاثة احتمالات.

الأول: أن يكون كل واحد منهما وصفا لكل واحد من الآل والأصحاب فكل واحد من الال والاصحاب هادين وحامين اشار اليه عصام رحمه الله في حاشية(٨) (إما وصف للآل والأصحاب).

والثاني: أن يكون قوله(هداة طريق الحق) صفة للآل وقوله حماته صفة للأصحاب واشار اليه العصام رحمه الله فيها بقوله أوالأول للأول والثاني للثاني والثالث عكس الثاني ذكره الكفوي رحمه الله.

فإن قيل: فى الاحتمالات الاول وصف كل من الآل والاصحاب بالهداة والحماة فما السرّ في أن العصام رحمه الله ذكر وجهاً لتوصيف الأصحاب بالهداية بقوله ووصف الأصحاب بالهداية الخ دون الآل.

قلنا: ذكره رداً على الشيعة فإنهم ينكرون عن توصيف الاصحاب بالهداية وتوصيف الآل بها متفق عليه بيننا وبين الشيعة فقول عصام رحمه الله (ووصفه له) دليل لتوصيف الاصحاب بالهداة فى الاحتمال الاول فلاسهو من الكاتب فى الحاشية كماظنه القندهارى بان جعله دليلا للاحتمال الثانى ولمالم يطابقه غيرالحاشية وكتب هكذا او الاول للثانى والثانى للاول قوله **وبعد** الغرض منه أولاً مدح الفن وثانياً مدح المتن.

فإن قيل: الواو عاطفة ولايصح العطف ههنا للزوم عطف الاخبار على الإنشاء فإن قوله الحمد لله وكذا قوله والصلوة على نبيه من قبيل الانشاء لان المقصود منهما انشاء الحمد والصلوة وقوله وبعد فإن مبنى علم الشرائع الخ خبر.

قلنا: لانسلم انه من عطف الاخبار على الإنشاء بل هو عطف الأنشاء على الإنشاء لأن المقصود من قوله وبعد فان الخ انشاء مدح الفن والمتن.

اونقول هو من عطف الاخبار على الاخبار.

فإن قلت: المقصود منهما انشاء الحمد والصلوة لا الإخبار.

قلنا: الاخبار عن الحمد حمد.

فإن قلت: هذا يصح في الحمد ولا يصح في الصلوة لان الاخبار عن الصلوة ليس بصلوة.

قلنا: الصلوة قد يجئ بمعنى الثناء والثناء معنى الحمد فالاخبار عن الصلوة بهذا المعنى صلوة أو نقول هذا من عطف القصة على القصة وهو عبارة عن عطف جمل متعددة على جمل متعددة بلا لحاظ الاخبارية والانشائية. **(قوله بعد)** غرضه بيان وجه التصنيف في علم الكلام فيمدحه بانه مبنى علم الشرائع والاحكام واساس قواعد عقائد الإسلام.

اعلم: أنه اختلف في اول من قال اما بعد فقيل داود عليه السلام وفسر به قوله تعالى(وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب).

وقيل يعرب بن قحطان وقيل يعقوب عليه السلام وقيل سحبان بن وائل وقيل كعب بن لؤي احد اجداد النبي صلى الله عليه وسلم.

ثم ان لبعد حالات أربعة معرب في الثلاثة ومبنى في الواحد فالأول منها أذا ذكر المضاف إليه والثاني منها إذا حذف نسيّاً منسيّاً والثالث منها إذا عوض التنوين من المضاف إليه المحذوف وأما صورة البناء فهو إذا حذف من اللفظ وبقي في النية أما البناء فلمشابهته الحرف في الاحتياج واما على الضم فلانه حركة قوية فيكون جبيرةً عن نقصان قويٍّ وهو حذف المضاف إليه.

فإن قيل: الفاء على اقسامٍ تفصيلية وتفريعية وعاطفة وتعليلية وجزائية ولايصح واحداً منها أماالتفصيلية فلأنها تقتضي سبق الإجمال ولا إجمال ههنا وأما التفريعية فلإنها تقتضي سبق المتفرع عليه وليس هو بموجود ههنا وأماالعاطفة فلإنها تقتضي سبق المعطوف عليه وليس بموجودٍ.

فإن قلت: المعطوف عليه موجود وهي الجمل السابقة.

قلنا: هي جمل انشائية وهذه جملة خبرية فلوكانت الفاء للعطف لزم عطف الانشاء على الخبر وأما التعليلية فلأنها تقتضي سبق العلة إذا كانت داخلة على المعلول نحو أكلت فأشبعت وتقتضي سبق المعلول إذا كانت داخلة على العلة نحو أبشر فقدأتاك الغوث وأما الجزائية فلأنها تقتضي سبق الشرط ولاشرط ههنا.

(١) **قلنا:** أولاً أنها جزائية وان قلت ماقلت قلتُ أن الفاء ههنا إما على توهم أما او على تقديرها. ومعنى توهم أما أن المصنف رحمه الله لما كتب وبعد توهم أنه كتب أما فأورد الفاء ومعنى تقديرأما أن يقدرها المصنف رحمه الله في نظم الكلام قصداً فرجع توهم أما إلى القضية الكاذبة ورجع تقديرها إلى القضية الصادقة وهذا الجواب على كلا التقديرين ضعيف أما على الأول فلأن قواعدالنحو ليست بمبنية على التوهمات وايضاً يلزم نسبة سوء الحفظ إلى الشارح وأما على الثاني فلأن تقدير أما مشروط بشرطين الأول أن يكون مابعدالفاء أمراً أو نهياً والثاني أن يكون ماقبل الفاء منصوباً بما بعدها نحو وربك فكبر

فالحق أن يقال أن بعد ظرف متضمن لمعنى الشرط والفاء واقعة في جوابه كما في قوله تعالى وإذلم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم.

(٢) **او نقول:** أن الفاء جزائية وإن قلت ماقلت. قلت أن الشرط وإن لم يكن موجوداً ولكن مايقوم مقام الشرط موجود لأن الأصل اما بعد ثم حذف أما وعوض عنها الواو بمعنى اما لاللعطف و أورد عليه أنه لايصح تعويض الواو عن اما لعدم المناسبة بينهما مع أنه لابد منها بين العوض والمعوض عنه قلت المناسبة بينهما أن العطف يفيد التفصيل وكلمة اما قلما تخلو عن التفصيل وإن لم تكن ههنا للتفصيل أو نقول أنها جزائية اوردها لأجل أن بعد قائم مقام لما الشرطية فيكون التقدير ولما حمدنا وصلينا فإن مبنى الخ.

فإن قيل: مدخول الفاء الجزائية يكون مرتباً على ماقبله ولايصح الترتب ههنا لأن مابعد الفاء موجود سواء حمدنا وصلينا أولا.

قلت: الشرط قديكون قيدا لمضمون الجزاء وقديكون قيداً للاخباربه نحو ومن كفرفإن الله غني عن العلمين ويعبر عنه بالترتب الجعلي.

(٣) **أونقول:** أنها تفصيلية وان قلت ما قلت. قلت الاجمال مقدر والتقدير وبعد نشرع في المقصود أونقول هذه الفاء زائدة وايراد ها لدفع توهم. وهو أن بعد مضاف إلى قوله أن مبني اه فدفعه بالفاء بأن بعد غير مضاف إلى مابعدها بل هي مبنية على الضم لقطعها على الإضافة أو نقول أنها تعليلية وإن قلت ماقلت قلتُ المعلول مقدرّ أي بعدالحمد والصلوة احضرماسيأتي فإن مبني الشرائع. قوله **(فإن مبنى الشرائع والاحكام)** المبني بالفتح مايبنى عليه غيره والشرائع جمع شريعة وهي في اللغة الطريق وفي عرف المسلمين دين الإسلام وقديسمّى كل مسئلة من الدين شريعة وبإعتبار هذا المعنى جمعية الشرائع.

وقوله والأحكام اه جمع حكم والحكم في عرف علماء الشرع خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء والتخير. ولهم في تفسير الخطاب قولان الأول قول مصطلح الاصول وهو أنه عبارة عن الكلام الموجه للافهام ومصداق الحكم عندهم الإيجاب والتحريم والندب والكراهة والإباحة والثاني قول مصطلح الفروع وهو أن الخطاب عبارة عن ماخوطب به ومصداق الحكم عندهم هو كون الفعل واجباً أو حراماً أو مندوباً أو مكروهاً أو مباحاً.

والمراد من علم الشرائع دين الإسلام ومن الاحكام الفقه خاصة فهو من عطف الخاص على العام. اوالمراد من الأول اصول الفقه ومن الثاني الفقه.اوالمراد من الأول المسائل الكلية ومن الثاني المسائل الجزئية.

قوله (**وأساس قواعد عقائد الإسلام**) الأساس معناه (بنياد) والقواعد قدتكون جمع القاعد بدون التاء وقدتكون جمع القاعدة مع التاء والفرق بينهما بيّنه الإمام البخاري رحمه الله حيث أنه قال ان القواعد جمع القاعد بمعنى النساء التي بلغت سن الاياس كما قال الله تعالى والقواعد من النساء اللاتي (الآية) وان كان جمع القاعدة فلها معان قديكون بمعنى الأساس وقديكون بمعنى الخشبة التي يركب عليها خشباة الهودج وقديكون بمعنى مقابل القائمة وقديطلق على الضلع المستقيم من الشكل المخروطي وقد يطلق على وترشكل مثلثٍ وفي الاصطلاح قضية كلية تستنبط منها احكام جزئياة موضوعها. وطريق استخراج الجزئيات أن تأخذ جزئياًمن جزئيات موضوع القاعدة وتجعله موضوعاًفي الصغرى وعين الموضوع للقاعدة محمولاً والقاعدة كبرى. مثلاً كل فاعل مرفوع قاعدة كلية فتأخذ زيد في ضرب زيد وهو جزئي من جزئيات فاعلٍ وتجعله موضوعاً في الصغرى والفاعل الذي هو موضوع القاعدة محمولاً وتجعل المجموع صغرى والقاعدة كبرى فتقول زيد فاعل(صغرى) وكل فاعل مرفوع (كبرى) فزيد مرفوع (نتيجة) فقد علمت حكم الجزئي (زيد) وكذلك كل نقض منفيٌ عن الواجب قاعدة كلية وقولنا نقصٍ موضوع القاعدة وقولنا منفيٌ محمولها. فتاخذ جزئياً من جزئيات نقصٍ وهو الجوهرية مثلاً وتجعله موضوعاً في الصغرى وعين الموضوع وهو قولنا نقص محمولاً فيه وتجعل المجموع صغرى. والقاعدة كبرى فتقول الجوهريّة نقص (صغرى) وكل نقصٍ منفيٌ عن الواجب (كبرى) فالجوهريّة منفي عن الواجب (نتيجة) فقدعلمت حكم الجزئي أي حكم الجوهرية.

(**العقائد**) جمع عقيدة وهي قضية شخصية راسخة في النفس (**والإسلام**)عبارة عن مجموع الدين.

فإن قيل: لايصح ههنا إرادة واحدٍ من تلك المعاني للقاعدة أما عدم صحة المعنى الثاني وهو الأساس فلأنه يلزم من إضافة الأساس اليها أضافة الشي لنفسه وأما عدم صحة المعاني الباقية فظاهر. وأما عدم صحة المعنى الاصطلاحي فلأنك قد علمت أن المراد من العقائد القضايا الشخصية مثل الله واحد وليست لها قواعد.

قلنا: أولاً أن المراد منها المعنى الأول وهو الأساس وإن قلت ماقلت.

قلنا: أن هذا انما يرد لوكان الأساسان متحدين مصداقاً وليس كذلك فإن مصداق الأساس الأول هو علم الكلام ومصداق الثاني هو الكتاب والسنة.

عقايدالأسلام

الكتاب والسنة

علم كلام

والمغايرة المصداقية بين المضاف والمضاف اليه كافية لصحة الإضافة وبه اندفع ايراد اخر ايضاً وهو أنه ما الوجه في إفراد الأساس الأول وجمعية الثاني حاصل الدفع أنه لوحدة مصداق الأول وتعدد مصداق الثاني.

فإن قيل: العقائد على قسمين. قسم يتوقف على الشرع ولايستقل العقل في إثباته. مثل عذاب القبر والحوض. وقسم لايتوقف على الشرع بل يتوقف عليه الشرع لاستقلال العقل في أدراكه كوجود الواجب وحدوث العالم وكونه مرسلاً للرسول فيصح اساسية الكتاب والسنة بالنسبة إلى القسم الأول لاالثاني. فإن الثاني أساس الكتاب والسنة فلوكان الكتاب والسنة اساسا له لزم الدور.

قلنا: توقف العقائد على الكتاب والسنة على قسمين الأول من حيث الذات والثاني من حيث الإعتداد.

فالقسم الأول من العقائد يتوقف عليهما من حيث الذات والاعتداد كليهما والقسم الثاني منها يتوقف عليهما من حيث الإعتداد فقط وأما الكتاب والسنة فموقوفان على القسم الثاني من حيث الذات فاندفع الدور لتغائرجهتي التوقف.

فإن قيل: المقصود مدح الكلام وقدحصل ذلك بالقرينة الأولى(فإن مبنى الشرائع الخ) فيكون ذكر القرينة الثانية (واساس قواعد الخ) مستدركاً.

قلنا: لايلزم الاستدراك لأن حصول المدح في القرينة الثانية بطريق اكمل.

فإن الأولى شاملة للكتاب والسنة ايضاً. لأن المراد من علم الشرائع والأحكام علم الأصول وفروعه فكما أن الكلام مبنى لهما كما قال الشارح كذلك الكتاب والسنة مبنى لهما. بل

مبنئية الكتاب والسنة لهما بالذات ومبنئية الكلام لهما بواسطة الكتاب والسنة. بخلاف الفقرة الثانية أي أساس أساس عقائد الإسلام فإنها مختصة بالكلام فإن الكتاب والسنة أساس العقائد الإسلامية لا اساس اساس العقائد الإسلامية.

فلوكان الكتاب والسنة أساس الأساس لزم كونهما اساساً لنفسه لأن مصداق الأساس الثاني الكتاب والسنة وجعلتهما مصداق الأول ايضاً.

فإن قيل: الكلام اساس الكتاب والسنة. والكتاب والسنة اساس العقائد الإسلامية. فالكلام أساس العقائد الإسلامية والعقائد جزء الكلام واساسية الكل اساسية للجزء فصارت العقائد اساساً للعقائد فيلزم اساسية الشيء لنفسه وهو دور.

قلنا: العقائد موقوفة على الكتاب والسنة من حيث الاعتداد وهما موقوفان على الكلام من حيث الذات فصارت العقائد بحسب الإعتداد موقوفاً على الكلام ومنها العقائد بحسب الذات ولا محذور فيه لأنه يرجع إلى توقف الإعتداد على الذات.

ونقول ثانياً: عن اصل الاعتراض أن المراد من الأساس علم الكلام ومن القواعد المعنى الاصطلاحي وهي القضية الكلية ومن العقائد القضايا الشخصية.

وإن قلت: ماقلت من أنه ليست للقضايا الشخصية قاعدة كلية.

قلت: لانسلم أنه لايكون لهاقاعدة كلية فإن قولنا الله ليس بجوهر من العقائد وله قاعدة كلية وهو قولنا كل نقص منفيٌّ عن الواجب وقدعلمت طريق الاستخراج. وعلم الكلام اساس لتلك القواعد لأنه يجمعها ويقيم البراهين عليها.



ونقول ثالثاً: أن المراد من الأساس علم الكلام ومن القواعد اصول فن الأمور العامة من مباحث الوجود والعدم والامكان وغيرها والمراد من العقائد القضايا الشخصية.

فالعقائد الجزئية موقوفة على اصول امور العامة مثلاً الله سميع موقوف على وجود الله. واصول امور العامة موقوفة على علم الكلام. لأنها مبرهنة فيه.

العقائد الجزئية

أصول أمور العامة

علم الكلام

أونقول رابعا: أن المراد من الأساس علم الكلام ومن القواعد الأدلة التفصيلية ومن العقائد القضايا الشخصية.

القضايا الشخصية

الأدلة التفصيلية

علم الكلام

العقائد الجزئية موقوفة على الأدلة التفصيلية مثلاً حدوث العالم عقيدة من عقائد الإسلام موقوفة على دليله التفصيلي وهو أن العالم لاتخلو عن الحوادث ومالا تخلو عن الحوادث يكون حادثاً والأدلة التفصيلية موقوفة على علم الكلام. لأن المتأخرين جعلوا مباحث النظر الذي يعرف منه صحة الدليل وفساده جزءً من علم الكلام.

فإن قيل: كما أن مباحث النظرجزء من الكلام فكذلك هي جزء من المنطق فيلزم أن يكون المنطق أساس أساس عقائد الإسلام.

قلنا: أن المتكلمين قرروها على غير نهج المنطقيين فهو مغائر للمنطق.

فإن قيل: هذا إنما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءاً منها لا كلام القدماء لأنه خالٍ عن مباحث النظر.

قلنا: المطلوب الترغيب إلى علم الكلام ومدح الكلام أي كلامٍ كان كافٍ فيه.

واعلم: أن الفاضل عصام الدين رح ذكر وجهين نقل في حاشية (١٠) على صلب الكتاب. أحدهما أن المراد من مبنى علم الشرائع والأحكام هي المسائل الكلامية إذهى المبنى لعلم

الشرائع والأحكام أولاً وبالذات وقوله قواعد عقائد اه بالإضافة البيانية عبارة عن ذلك المبنى اعني المسائل الكلامية والمراد من أساسها بقية أجزاء علم الكلام أعني المبادي والموضوع فضم بعض الأجزاء إلى بعض وحمل عليها علم التوحيد والصفات فالمعنى (أن مبنى) وهو المسائل الكلامية (**علم الشرائع والأحكام وأساس**) أي المبادي والموضوع (**قواعد عقائد**) أي المسائل الكلامية (**هوعلم التوحيد والصفات**) فعلم التوحيد والصفات عبارة عن المبنى (المسائل الكلامية) والأساس (المبادي والموضوع) وفيه أن المتبادر من علم الشرائع الفقه ومبناه أولاً وبالذات أصول الفقه والمسائل الكلامية مبنى بواسطة توقف الأصول عليها فلايصح قوله مبنى علم الشرائع والأحكام أولاً وبالذات ليس إلا المسائل الكلامية. وأيضاً كان الظاهر أن يذكر بدل قواعد العقائد الضمير بأن يقول وأساسه فإن المراد من قواعد العقائد هوالمبني.

وثانيهما أن علم الشرائع بمعنى معرفة الأحكام العملية الجزئية وعقائد الإسلام الأعتقادات القائمة باحاد أهل الإسلام واضافة القواعد إلى العقائد بيانيية.

فالمعنى (**أن مبنى الشرائع**) أي مبنى معرفة الأحكام العلمية الجزئية.

(**وأساس**) أي بنياد (**قواعد عقائد**) بالإضافة البيانيَة أي الإعتقادات القائمة باحاد أهل الإسلام ويقال لها القواعد لأنها مباني الأعمال (**هوعلم التوحيد**) الخ فهو أساس المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة وفيه أنه خلاف المتبادر لأن المتبادر هي القواعد الاصطلاحية والإضافة الغير البيانيَة.

قوله (**هوعلم التوحيد والصفات**) كتب الناكت أي علم يعرف فيه ذلك غرضه الأول دفع اعتراض وهو أنه لايصح تسمية هذا العلم بعلم التوحيد والصفات لخروج كلام المعتزلة لأن كلامهم علم التوحيد فقط فإنهم لغلوهم في التوحيد نفوالصفات حاصل الدفع أن إضافة العلم الى التوحيد والصفات من إضافة الظرف إلى المظروف.

أي علم يعرف ويبين فيه التوحيد والصفات والمعرفة يشمل الإثبات والنفي ولاشك أن في كلامهم يبين ويعرف نفي الصفات والغرض الثاني منه دفع وهم وهو أنه لايصح نسبة العلم إلى

التوحيد والصفات لأن المراد من العلم هو العلم المدون وهو عبارة عن المبادي والموضوعات والمسائل التي منها مسئلة التوحيد والصفات فالتوحيد والصفات حصة العلم لا كل العلم.

حاصل الجواب: أن نسبة العلم إلى التوحيد والصفات بالبعضيّة فإنه علم يعرف فيه ذلك وقيل الغرض منه دفع اعتراض وهو أن إضافة العلم إلى التوحيد والصفات لا يخلو إما أن تكون من قبيل إضافة المصدر إلى الفاعل أو تكون من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول. والأول باطل لأنه يصير التوحيد والصفات عالمين واللازم باطل لأنهما من الإعراض فلا يوجد فيهما ميزان العالمية. والثاني أيضاً باطل لانّ تعلق العلم بالتوحيد والصفات بالتعلق الوقوعي لا يخلو إما يتعلق بأنفسهما بدون المحمول معهما اويتعلق بهما مع انضمام المحمول معهما نحوتوحيده حق وصفاته موجودة. على الإول يكون علم التوحيد والصفات تصوراً لتعلقه بالمفرد فلا يصح قول الشارح الموسوم بعلم الكلام لأن الكلام علم مدون يطلق على ثلاثة معان التصديقات والمسائل والملكة وليس شيء منها بتصور. وعلى الثاني يكون علم التوحيد والصفات تصديقا لتعلقه بالقضية أي التوحيد حق والصفات موجودة ولاشك أن التصديق المتعلق بهذه القضايا عقيدة فإذا حمل عليه قوله الموسوم بعلم الكلام صار علم الكلام عقيدة وقد كان أساساً للعقيدة فلزم أساسية الشيء لنفسه.

أجاب: بأن هذه الإضافة ليست بواحد منهما بل هي لادنى ملابسة أما من قبيل إضافة المبين بالكسر إلى المبين بالفتح أو من قبيل إضافة الظرف إلى المظروف لأنه علم يبين فيه توحيده وصفاته.

أونقول: لم يرد من علم التوحيد والصفات المعنى الإضافي حتى يستفسر عن إضافته بل علم التوحيد والصفات لقب لهذا العلم المدون.

فإن قيل: لما كان علم التوحيد والصفات لقباً لهذا العلم فلم نسب الشارح الوسم إلى الكلام بقوله الموسوم بالكلام بل وجب عليه أن يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات.

قلنا: نسب الشارح الوسم إلى الكلام مع كون علم التوحيد والصفات من اسمائه لكون هذا الاسم أشهر أسماء هذا الفن.

(المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام) إشارة إلى شرفه من العلوم العقلية الغير المستندة إلى الكتاب والسنة والغياهب جمع غيهب وهو ماشتد سواده والشك إدارك النسبة المتساوي الطرفين والوهم إدراك الجانب المرجوح وكلتا الإضافتين من قبيل لجين الماء.

فإن قيل: أن قوله المنجى لايخلو إما أن يكون داخلاً في التسمية أولا وكلاهما باطلان أما الأول فلأنه خلاف المشهور والمسموع فإن المشهور والمسموع أن اسم هذا العلم هوالكلام لا الكلام المنجى وأما الثاني فللزوم إستدراكه.

قلنا: باختيارالشق الثاني ولايلزم الاستدراك لأن فيه اشارة إلى فائدة من فوائد هذا العلم.

فإن قيل: ههنا أربع صور الأول اضافة الغيهب إلى الشكوك والأوهام بأن يقال المنجى من غياهب الشكوك والأهام والثاني إضافة الظلمات اليهما والثالث أضافة الظلمات إلى الشكوك وإضافة الغيهب إلى الأوهام والرابع عكسه كما هو في المتن فاختيار الرابع ترجيح بلامرجح.

قلنا: أن الشك قوي في التردد لأن الطرفين فيه متساويان فالشاك لايقدر على ترجيح أحد الجانبين على الأخر والوهم ضعيف لأنه أدراك الجانب المرجوح فيجوز تركه واختيارالطرف الراجح. والغيهب قوي في السواد والظلمة مطلق السواد فالمناسب اضافة القوي إلى القوي والضعيف إلى الضعيف.

قال المحشي أحمد جند في حاشية رقم(٢) ص(٣) (الغياهب جمع الغيهبِ وهو ماشتد سواده ووجه تخصيص الغيهب بالشك رجحان الشك على الوهم إذا الشك أقرب إلى العلم لتساوي الطرفين بخلاف الوهم إذ هو الجانب المرجوح انتهى).

فيرد عليه أن الشك لماقرب إلى العلم والعلم نورٌ فقرب الشك إلى النور وكلما يقرب إلى النور تكون ظلمته ضعيفاً فالشك ضعيف الظلمة فلايناسب إضافة الغيهب إلى الشك لأنه بمعنى شديد الظلمة بل المناسب إضافة الغيهب إلى الوهم لأن الوهم لما كان بعيداً من العلم كانت ظلماته شديدة.

فأجاب الكفوي بأن ظلمة الشك اشتد إذا تعلق بخلاف الحق لكن هذا تأويل بعيد عن الحق والأقرب ماقاله جندرحمه الله لدفع هذا الإيراد وهو ان الشك أقرب إلى العلم ولاشك ان الأقرب إلى الحق أصعب دفعاً وإزالةً من الأبعد.

قوله **(وأن المختصر)** الغرض منه (١) تعين المتن (٢) مدح المتن وهو العقائد وبين مدحه بطريقين الأول بإعتبار المصنِّف بالكسر- فإن جلالة المؤلِف بالكسر- يدل على جلالة المؤلَف بالفتح بطريق برهان اللمِّ والثاني بإعتبار ذات المختصر- أشار إلى الأول بقوله للإمام وإلى الثاني بقوله يشتمل وقوله **(المختصر)** الاختصار قسمين الأول الإضافي والثاني نفس الأمري والمراد ههنا الثاني أي اختصر فيه المسائل من الدلائل والاختلافات.

(المسمى بالعقائد فإن قيل:) أن علم الكلام مشتمل على المبادئ ، والموضوعات، والعقائد، فلم سمّي المصنف رح كتابه بالعقائد فقط.

قلنا: لان متنه كان مشتملاً على العقائد الصرفة.

(للامام الهمام) أي العظيم **(قدوة)** أي مقتدى **(علماء الإسلام)** إضافة العلماء إلى الإسلام إما من قبيل إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله فالمراد بالإسلام الشريعة وإما من إضافة الجزء إلى الكل فالعبارة بحذف المضاف أي علماء أهل الإسلام **(نجم الملة والدين)** شبه الملة والدين بالسماء في الشرف والعلو تشبيهاً مضمراً استعارة بالكناية واثباة النجم اللازم للمشبه به تخيل وشبَّه المصنف رحمه الله بالنجم فكما أن النجم يدور في مقرِّه ويهتدي به في الظلمة فكذلك المصنف رحمه الله يدور في مقرِّه وهوالملة والدين ويهتدي به في الدين فأضافته إضافة الحال إلى المحل وقيل من إضافة المستضي به بالفتح إلى المستضي بالكسركإضافة السراج إلى الشخص الحامل له في الظلمة فيكون المراد من الملة والدين أهلها بعلاقة المجاورة أو من إضافة المستضى- به بالفتح إلى مايستضاء فيه كإضافة السراج إلى الطريق ففي الإحتمالين الأخيرين مدحه بأن السالكين في طرق مصالحهم الدينيّة يقتدون به ويتعلمون منه آدابها **(والملة والدين)** متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فإن ما أتى به محمد صلى الله عليه وسلم من حيث أنه يكتب ملة ومن حيث أنه يطاع دين ومن حيث أنه طريق لوصول الجنة شريعة.

فإن قلت: فلم قدم الملة على الدين. قلت إشارة إلى شرف العلم فإن الكتابة شعارالعلماء والإطاعة شان الأتقياء. وقدقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضلي على أمتي وقوله **(نجم الملة والدين)** رمز إلى لقب المصنف وهو نجم الدين وكنيته

أبو حفص واسمه عمربن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن لقمان النسفي. نسبة إلى نسف بفتح النون والسين المهملة من بلاد ماوراء النهر يقال له مفتى الثقلين لأنه كان يعلم الإنس والجن وله شيوخ كثيرة جمع أسماهم في كتاب سماه (تعداد الشيوخ لعمر) وتصانيف كثيرة تقرب من المأة. منها الاشعار بالمختار في الأشعار في عشرين مجلداً. كانت ولادته سنه ٤٦١ هاحدى وستين واربع مأة ووفاته سنه ٥٣٧ه.

قوله (**اعلى الله درجته في دارالسلام**) المراد من دارالسلام الجنة وسميت به لأنه سبب السلامة من كل آفة. أو لأن خزنة الجنة تقول لأهلها سلام عليكم. أو لتسليم بعضهم على بعض قال الله تعالى تحيتهم فيها سلام. أولأن السلام اسم من أسماء الله تعالى أضيف إليه الدار تشريفا.

(**يشتمل على غررالفرائد ودررالفوائد**)خبران وقوله على غرر الخ متعلق بيشتمل. وقوله من هذا الفن بيان لقوله غررالفرائد قدم رعاية للسجع والغرر جمع غرة وهو بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم استعير لكل واضح معروف والإضافة الأول من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف إي الفرائد الواضحة والثاني من قبيل إضافة المشبة به إلى المشبة أي الفوائد كالدرر.

وقوله (**في ضمن فصول الخ**) حال من الغرر والدرر أي حال كونهما كائنتين في ضمن فصول والفصول جمع فصل بمعنى الفاصل بين الحق والباطل أوبمعنى المفصول أي الممتازوالمراد من غررالفرائد المسائل ومن الفصول الألفاظ الدالة عليه. وعبرعنها بالفصول إشارة إلى ان كل واحد من المسائل يصلح لأن يجعل فصلا علحدة أي فائدة المسئلة الواحدة من هذا المختصر مقدار فائدة فصلٍ مستقلٍ مماعداه.

(**وقوله هي**) الخ يجوز أن يكون راجعاً إلى غررالفرائد وأن يكون راجعاً إلى فصولٍ.

فإن قيل: ليست الفصول قواعداً للدين لأنها عبارة عن الألفاظ.

قلنا: يصح أن يكون الألفاظ قواعداً باعتبار الدلالة على غرر الفرائد أي المسائل.

(**واثناء نصوص هي الخ**) عطف على قوله في ضمن فصول والنصوص جمع نصٍّ وهو لفظ يكون قطعي الدلالة على المعنى المقصود منها.

فإن قيل: ضميرهي راجع إلى النصوص وهي الألفاظ فلايصح حمل الجواهر والنصوص عليها.

قلنا: حمل الجواهر والفصوص على النصوص باعتبار دلالتها على اليقين أي المسائل المتيقنة. والمصوص جمع فص وفص الشيء صفوته وخلاصته أي خياره فالظاهر أن المراد بالفصول والنصوص عبارات المختصر ويحتمل أن يراد بهما الكتاب والسنة.

قال المحشي (لا يخفى عن ذكي لطافة اضافة الجوهر الى اليقين) لأنه مامن جوهر الا وله عرض.

(مع غاية من التنقيح الخ) التنقيح في الأصل تطهير الأغصان الكثيفة من الشجر استعيرت لتطهير الكلام من الزوائد. والتنظيم تأليف كلماتٍ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب مايقتضيه العقل والترتيب جعل كل شيء في مرتبته.

(فحاولت) أي أردت الفاء داخلة على المسبب أعني محاولة الشرح مسبب عن جلالة قدرالمختصر.

(مع توجيه) متعلق بمقارناً حال من ضمير أشرح والتوجيه نيك بياني أي تصحيح كلامٍ يكون ظاهره غير صحيح يشير الشارح رح إلى أنه يبين توجيه عبارات المتن التي ترد عليها الاشكالات في بادي الرأي وقوله في تنقيح متعلق بالتوجيه .

(وتنبيه على المراد) عطف على توجيه فحاله كحاله والتنبيه عبارة عن إيراد كلام في صورة الدليل وقوله في توضيح متعلق بقوله تنبيهٍ.

وتحقيق للمسائل غِبّ أي بعد تقرير أي تعين للمعنى المراد من اللفظ المشترك.

قوله اثر أي بعد. **(طاويا كشح المقال)** الكشح الجنب وفي الأفغانية (أړخ) وطي الكشح كناية عن الإعراض أو شبه المقال بإنسان معرضٍ استعارة بالكناية وإثبات الكشح تخيل والطي ترشيح **(عن الإطالة)** أي التطويل **(والاملال)** أي الإيقاع في التعب.

(متجافيا عن طرفي الاقتصاد الإطناب والإخلال) مجروران على البدلية من قوله طرفي او منصوبان بتقدير اعني أو مرفوعان على أنهما خبران لمبتدءٍ محذوفٍ أي هما الإطناب والإخلال. **(قوله وهو حسبي ونعم الوكيل)** اعلم أن ههنا احتمالات ثلاثة الأول أن تكون جملة نعم الوكيل معطوفة على مجموع وهو حسبي والثاني أن تكون معطوفة على حسبي بمعنى يحسبني والثالث أن تكون معطوفة على حسبي بمعنى محسبي لكن التالي

بجميع الشقوق باطل الخ أما الأول يعني لوكان نعم الوكيل معطوفاً على وهو حسبي يعنى على المجموع فيلزم استحالتان أحدهما عطف الجملة الفعلية على الجملة الإسمية والثاني عطف الإنشاء على الخبر وكلاهما باطلان لأن العطف يقتضي التغاير من وجهٍ والاتحاد من وجهٍ وبين الإنشاء والإخبار كمال الإنقطاع لإن مدلول الجملة الإنشائية معدوم ومدلول الجملة الخبرية موجود وبين الموجود والمعدوم كمال الإنقطاع فيلزم إجتماع المتضادين وهو القرب والبعد بالنسبة إلى شيء واحدٍ لإن الواو يقتضي قرب المعطوف إلى المعطوف عليه والإنشائية يقتضي البعد لأنه نقيضه أي الخبر وأما وجه عدم صحة عطفه على يحسبني لأن يحسبني جملة فعلية خبرية ونعم الوكيل جملة فعلية إنشائية وعطف الإنشاء على الخبر لايجوز مع أن يحسبني خبر للمبتداء ونعم الوكيل معطوف عليه فيكون خبراً والخبر يكون مربوطاً ونعم الوكيل انشاء والأنشاء لاتربط لأن ربط الشيء مع الشيء فرع وجود الشيء وفي الإنشاء إيجاد مالم يوجد. وأما وجه عدم صحة العطف على محسبي فلأنه عطف الجملة على المفرد وهولايجوز لأن في الجملة استغناء عن الغير لوجود الركنين وفي المفرد إفتقار لعدم وجود الركنين وبينهما تضاد ومنافات فلايصح العطف والثاني أن محسبي خبر للمبتداء فيكون ونعم الوكيل أيضاً خبراً والخبر يكون مربوطاً والإنشاء لاتربط كما مربيانها. ولهذه الاعتراضات عشرة أجوبة الجواب الأول انا لانسلم عدم فصاحة عطف الإنشاء على الخبر والخبر على الأنشاء عند كل البيانين بل هو عند بعض البيانين جائز والكلام مبنيٌ على مذهب هذا البعض ولئن سلمنا عدم فصاحته عندالكل فلانسلم عدم استحسانه في كل مقام بل إذا لم تكن بين الأنشاء والخبر مناسبة وعلاقة. وإذا وجدت بينهما مناسبة وعلاقة فيصح العطف كما في المثال المشهور زيد يعذب بالقيد والإزهاق وبشّرعمراً بالعفو والإطلاق فإن بشر جملة فعلية إنشائية معطوفة على جملة اسمية وهو زيد يعذب بالقيد الخ لكن بينهما مناسبة وعلاقة وهو انهما محبوسان في مقدمة واحدة أو صديقان او عدوان وههنا أيضاً المناسبة موجودة وهو أن المقصود من كلتا الجملتين مدح الواجب تعالى وإن سلمنا عدم جواز عطف الإنشاء على الخبر في كل مقام فلانسلم أن ونعم الوكيل جملة انشائية بل هي جملة فعلية خبرية لأنها تحتمل الصدق والكذب (صغرى) لانه إذاقيل لشخص مذموم نعم الوكيل أو نعم الرجل فهو كذب

وإذاقيل لشخص ممدوح فهو صدق وكل مايحتمل الصدق والكذب يكون جملة خبرية (كبرى) فنعم الوكيل جملة خبرية فيلزم عطف الخبر على الخبر وذا جائز. وإن سلمنا أن نعم الوكيل إنشائية فلانسلم إنشائيتة في كل الأوقات بل فيه جهتان جهة الإنشائية وجهة الإخبارية يعنى قديكون المقصود منه انشاء المدح وقديكون المقصود منه الإخبار عن المدح وههنا المعتبر جهة الإخبارية فالعطف بجهة الإخبارية فيكون عطف الجملة الخبرية على الجملة الخبرية فلايرد. أونقول في الجواب إنا لانسلم ان وهو حسبي جملة خبرية بل هي حسبي أيضاً جملة انشائية لأنه ليس المقصود منه الإخبار عن الكفاية بل المقصود منه إنشاء التوكل يعني إذا كان الله تعالى كافي في جميع المهمات فتوكلوا عليه فتكون عطف الإنشاء على الإنشاء.

فإن قيل: لما كان وهو حسبي جملة انشائية لايصح عطفها على قوله والله الهادي لأنها جملة خبرية.

قلنا: لانسلم أنها جملة خبرية بل هي أيضاً جملة إنشائية لإنشاء المدح بالهداية.

فإن قيل: لماكان قوله والله الهادي جملة إنشائية يلزم من عطفها على قوله فحاولت عطف الجملة الإنشائية على الخبرية وحاولت جملة خبرية لاوجه لإنشائيتها.

قلنا: هذا إنما كان وارداً لوكانت الواو في قوله والله الهادي للعطف وليس كذلك بل الواو فيه اعتراضية دعائية.

وإن سلمنا أن وهو حسبي قطعي الخبرية ونعم الوكيل قطعي الأنشائية فنقول أن هذا العطف من قبيل عطف القصة على القصة ومعنى عطف القصة على القصة أن تعطف بعض الجمل على الاخر لمناسبة بينهما من غير لحاظ الخبرية والإنشائية وههنا كذلك لأن المقصود من كلتا الجملتين بيان صفات الباري تعالى لكن هذا الجواب ضعيف لأن عطف القصة على القصة مشروط بأن يكون فيه جملاً متعددة وههنا ليس كذلك إلا أن يقال انه ليس المراد عين عطف القصة على القصة بل المراد أن المعتبر ههنا ماهو معتبر في عطف القصة على القصة وهو العطف بدون لحاظ الخبرية والإنشائية.

أونقول في الجواب: أن في هذا العطف تقدير الخبر في جانب المعطوف أي مقول في حقه نعم الوكيل فالإنشاء من متعلقات الخبرفقط ولاضير فيه.

3

أونقول في الجواب: أن نعم الوكيل جملة معطوفة على يحسبني.

فإن قلت ماقلت. قلت أن يحسبني خبر للمبتداء وله اعراب محلّي والاعراب من خواص المفرد فيكون يحسبني مفرداً حكماً و واوالعطف تقتضي أن يكون نعم الوكيل ايضاً مفرداً حكماً فيكون عطف المفرد الحكمي على المفرد الحكمي وهو جائز وليس فيه سؤال الخبرية والإنشائية.

أونقول: أن نعم الوكيل جملة معطوفة على حسبي بمعنى محسبيّ.

فإن قلت ماقلت. قلت أن محسبي خبر للمبتداء وله اعراب لفظي فهو مفرد حقيقةً وبمقتضى واو العطف يكون نعم الوكيل ايضاً مفردا حكماً فيكون عطف المفردالحكمي على المفرد الحقيقي.

أونقول في الجواب: أن نعم الوكيل ونعم الرجل في حكم وكيل جيد ورجل جيد فهذا تركيب توصيفي ومحسبي تركيب إضافي فيكون عطف المفرد الحقيقي على المفرد الحقيقي في هذه الأجوبة تفصيل يوجد في حواشي عبدالحكيم السيالكوتي على الخيالي.

(**قوله إعلم أن الأحكام الشرعية الخ**) غرضه توضيح العلمين الذين أشارإليهما في قوله فإن مبنى علم الخ وتوضيحهما موقوف على تقسيم الحكم فقسم الحكم فنقول قبل الخوض في المقصود انه لابد من معرفة أمور. الأول معاني العلم فاعلم أن العلم قديطلق على كل المسائل وعلى القدر المعتدبها من المسائل وقد يطلق على التصديق بكل المسائل وعلى القدر المعتدبها منها وقد يطلق على الملكة الحاصلة منها. والثاني أن الأحكام جمع حكمٍ وله سبعة معانٍ أربعة منها معتبرة في جانب المعلوم وثلثة منها معتبرة في جانب العلم. أما المعاني المعتبرة في جانب المعلوم فاحدها النسبة التامة الخبرية وثانيها المحكوم به وثالثها مجموع القضية ورابعها خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أوالتخير وأما المعتبرة في جانب العلم فأحدها الإذعان وثانيها إدراك النسبة التامة الخبرية المكيف بكيفية الإذعان وثالثها انتساب أمرٍ إلى أمرٍ آخر ايجاباً أوسلباً.

وقد يكون بمعنى الأثر المرتب على الشيء. والمعاني الصحيحة منها ههنها اثنان الأول النسبة التامة الخبرية والثاني إدراك النسبة التامةالخبرية المكيف بكيفية الإذعان ولايصح المعاني الخمسة الباقية.

أما عدم صحة أن يكون الحكم بمعنى القضية أوالمحكوم به. فلمنافتهما بقول الشارح رحمه الله منها ما يتعلق فإن التعلق من شان النسبة والعلم. فإن الأول يتعلق بالطرفين والثاني يتعلق بالمعلوم. وأما عدم صحة أن يكون الحكم بمعنى الأنتساب فلأنه فعل النفس فلايصح نسبته إلى الشريعة فلايصح توصيفه بالشرعية حينئذٍ. وأماعدم صحة أن يكون بمعنى الأثر المرتب فلأنه يكون المعنى اعلم ان الأثار المرتبة على الشرع منها مايتعلق الخ والأثار المرتبة على الشرع النجاة من العذاب والفلاح بالثواب لاما ذكره الشارح. وأما عدم صحة أن يكون بمعنى خطاب الله الخ. فلان الفعل المأخوذ في مفهومه (خطاب الله المتعلق بافعال الخ) مختص بفعل الجوارح. فلوكان بهذا المعنى. لزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره. لأن الشارح قسّم الأحكام إلى العملية وإلى الاعتقادية بقوله منها مايتعلق بكيفية العمل ومنها مايتعلق بالإعتقاد. فتقسيم الشارح الأحكام إلى العملية تقسيم الشيء إلى نفسه لأنها أفعال الجوارح وإلى الإعتقادية تقسيم إلى غيره لإنها إفعال القلوب.

فإن قيل: لانسلم أن الفعل مختص بفعل الجوارح بل يشمل فعل القلب لغةً فلايلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره فيصح إرادة هذا المعنى أيضاً.

قلنا: لايصح إرادة هذا المعنى من وجهٍ آخر وهو أن الحكم بهذا المعنى شامل للأحكام الخمسة الوجوب والحرمة والكراهية الخ فتكون هذه الأحكام على نوعين الأول مايتعلق بكيفية العمل والعلم المتعلق به علم الفقه والثاني مايتعلق بالإعتقاد والعلم المتعلق به علم الكلام.فتكون هذه الأحكام مبحوثاً عنها في الكلام أيضاً مع أنها ذكرت في الكلام في غاية الندرة.

وأيضاً لو أريد من الحكم هذا المعنى لزم استدراك قيد الشرعية بعد الاحكام لكن التالي باطل فالمقدم مثله. أما بطلان التالي فظاهر. وأما دليل الملازمة فلان الحكم بهذا المعنى عبارة عن خطاب الله تعالى الخ. والخطاب المنسوب إلى الله لايكون إلا شرعيًّا. فقيد الشرعية مأخوذ في مفهوم الحكم فلزم لغوية قيدالشرعية. لكن هذا الدليل مردود بوجوه ثلثة الأول أن الأحكام محمولة على التجريد بأن يراد بالخطاب مطلقه أي بلاتقيده بالإضافة إلى الله تعالى. والثاني أن قيد الشرعية محمول على التاكيد للشرعية التي في ضمن الأحكام. والثالث أن خطاب الله تعالى ليس تعريفاً لمطلق الحكم بل هذا التعريف تعريف

لمجموع الحكم الشرعي. فيكون قيد الشرعية الواقعة صفة للأحكام جزء المعرف بالفتح. فخطاب الله تعالى الخ تعريف للحكم الشرعي وأما تعريف الحكم المطلق فهو خطاب متعلق بفعل المكلف فلايكون الإضافة إلى الله تعالى.مأخوذاً في مطلق الحكم حتى يلزم استدراك صفته (الشرعية).

(قوله الشرعية) أي المنسوبة إلى الشرع والأحكام المنسوبة إلى الشرع على قسمين. الأول الأحكام المنسوبة إلى الشرع باعتبار التوقف والإعتداد كليهما مثل الصلوة واجب. والثاني الأحكام المنسوبة إلى الشرع بإعتبار الإعتداد فقط مثل الله موجود. فلايرد أن معنى الشرعية مايتوقف على الشرع ومن الأحكام مايتوقف عليه الشرع فلزم الدور. لأن الشرع موقوف على تلك الأحكام بإعتبار الذات وتلك الأحكام موقوفة على الشرع بإعتبارالإعتداد. **(قوله منها مايتعلق بكيفية العمل الخ)**.

فإن قيل: هذا مقام الحصرفلابد فيه من أدوات الحصر.

قلنا: أدوات الحصر يكون ضرورياً في موضع يكون فيه الجزم بالحصر ولاجزم ههنا لأن للأحكام اقساماً آخر متعلقاً بالتاريخ وبالسيرة وغيرذلك.

فإن قيل: محط الفائدة في الجملة الخبرية يكون هوالخبر وقوله منها خبرمقدم. وقوله مايتعلق مبتداء مؤخر. ولافائدة في أن ما يتعلق الخ من جملة الأحكام لظهوره وبداهته.

قلنا: أن قوله منهامبتداء ويصح كونه مبتداء بتاويل بعض كما في قوله تعالى ومن الناس من يقول.

قوله يتعلق إعلم أن التعلق على خمسة أقسامٍ (١) تعلق النسبة بالمنتسبين (٢) وتعلق العلم بالمعلوم (٣) وبالعكس (٤) وتعلق الغاية بذي الغاية (٥) وبالكعس.

(قوله بكيفية العمل) إعلم أن الكيفيات ستة الوجوب ، والندب ، والحرمة ، والكراهة ، والصحة ، والفساد.

وكيفة العمل عبارة عن القضية التي يكون موضوعها عملاً من أعمال الجوارح. ومحمولها كيفيةً من الكيفيات الستة مثل الصلوة واجبة فيكون معنى العبارة بعض الأحكام مايتعلق بقضية يكون موضوعها عملاً من أعمال الجوارح ومحمولها كيفيةً من الكيفيات الستة. ومنها مايتعلق بالإعتقاد فإن أريد من الحكم المعنى الأول أي النسبة يكون حاصل المعنى أن

النسب الشرعية على قسمين منها مايتعلق بكيفية العمل ومنها مايتعلق بالإعتقاد. وإن أريد منه المعنى الثاني وهو إدراك النسبة التامة الخ يكون حاصل المعنى أن الإدراك للنسبة الخ على قسمين منها مايتعلق بكيفية العمل ومنها مايتعلق بالإعتقاد.

فإن قيل: أن المراد بالتعلق في قول الشارح لايخلو إما أن يكون من قبيل تعلق النسبة بالمنتسبين أو من تعلق العلم بالمعلوم أومن تعلق المعلوم بالعلم أومن تعلق الغاية بذي الغاية أو من تعلق ذي الغاية بالغاية. والحكم إما بمعنى النسبة وإما بمعنى الإدراك وبضرب الاثنين في الخمسة تصير الإحتمالات عشرة وكل واحدٍ منها غير مستقيم أما إذاكان الحكم بمعنى النسبة.

(١) فإن كان التعلق من تعلق النسبة بالمنتسبين. فلايصح في الموضع الثاني وهو منها مايتعلق بالإعتقاد لأن الإعتقاد ليس بمنتسبين وان صح في القول الأول لأن كيفية العمل عبارة عن القضية المذكورة فكيفية العمل طرفان للنسبة.

(٢) وإن كان من تعلق العلم بالمعلوم فلايصح في الموضعين لأن النسبة معلوم لاعلم. وكذا في الموضع الثاني الإعتقاد علم لامعلوم. وإن كان من تعلق المعلوم بالعلم فلايصح في الموضع الأول لأن كيفية العمل معلوم وإن صح في الموضع الثاني لأن الإعتقاد علم.

(٣) وإن كان من تعلق الغاية بذي الغاية فلايصح في الموضعين لأن النسبة ليست بغاية لالكيفية العمل ولا للإعتقاد.

(٤) وإن كان من تعلق ذي الغاية بالغاية فلايصح في الموضع الأول لأن كيفية العمل ليست بغاية للنسبة. ويصح في الموضع الثاني فإن الإعتقاد غاية للنسبة.

واما إذا كان الحكم بمعنى الإدراك. (١) فإن كان المراد من التعلق تعلق النسبة بالمنتسبين. فلايصح في الموضعين لأن الإدراك ليس بنسبة. (٢) وان كان المراد من التعلق تعلق العلم بالمعلوم فيصح في الموضع الأول لأن كيفية العمل معلوم والإدراك علم ولايصح في الموضع الثاني لأن الأعتقاد أيضاً علم فيلزم من تعلق الإدراك به تعلق الشيء بنفسه. (٣) وإن كان المراد من التعلق تعلق المعلوم بالعلم فلايصح في الموضعين لأن الإدراك ليس بمعلوم.(٤) وإن كان المراد من التعلق تعلق الغاية بذي الغاية لايصح في الموضعين لأن الإدراك ليس بغاية لا لكيفية العمل ولا للإعتقاد. (٥) وإن كان المراد من التعلق تعلق ذي الغاية

بالغاية فإيضاً لايصح في الموضعين لأن كيفية العمل ليس بغاية للإدراك وكذا الإعتقاد للئلايلزم غائية الشيء لنفسه.

قلنا: المراد من التعلق في الموضعين مطلقة. وهو كون الشيء منسوباً إلى آخر على أي معنى كان من المعاني الخمسة.

وليس المراد المعنى الواحد بخصوصه فيصح أن يعتبر في الموضع الأول معنى من المعاني الخمسة وفي الثاني معنىً آخر منها. فإن كان المراد من الحكم النسبة فالتعلق الأول يكون من تعلق النسبة بالمنتسبين. والتعلق الثاني يكون من قبيل تعلق المعلوم بالعلم.

وإن كان المراد من الحكم الإدراك فالتعلق الأول يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم والتعلق الثاني من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية.

فإن قيل: فعلى هذا يلزم الاتحاد بين الغاية وذي الغاية لأن الإذعان والإعتقاد شيء واحد.

قلنا: المراد بإدراك النسبة الذي هو ذوالغاية التصديق في مرتبة لابشرط شيء من اقتران العمل وعدمه والمراد بالإعتقاد الذي هو الغاية التصديق في مرتبة بشرط لا بأن يكون مجرداً عن إقتران العمل.

فإن قيل: لما كان المراد من التعلق مطلقة ينبغي أن يقول منها مايتعلق بالعمل للإختصار فان مطلق التعلق موجود مع العمل ايضاً وهو تعلق النسبة بالموضوع إن كان الحكم بمعنى النسبة ومن قبيل تعلق العلم بالمعلوم إن كان بمعنى الإدراك.

قلنا: أن الشارح نبَّه بزيادة الكيفية على أن المقصود في الفقه تعلق الحكم بالعمل من حيث الكيفية بأن يجعل العمل موضوعاً والكيفية محمولاً نحو الصلوة واجبة وتعلق عامة الأحكام الثانية ليس كذلك فلذا لم يقل بكيفية الإعتقاد.

أونقول: المراد من التعلق في الموضعين هو التعلق الخاص. فإن كان المراد من الحكم النسبة. يكون في الموضعين من تعلق النسبة بالمنتسبين. اما في الأول فظاهر وأما في الثاني فبتأويل الإعتقاد بالمعتقد. والمراد من المعتقد حقيقة القضية وهي الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فيعتبر النسبة عروضاً ولاشك في كونه من تعلق النسبة بالمنتسبين.

وإن كان المراد من الحكم الإدراك يكون في الموضعين من تعلق العلم بالمعلوم أما في الموضع الأول فظاهر وأما في الموضع الثاني فبتأويل الإعتقاد بالمعتقد.

وبإضافة الكيفية إلى العمل إشارة إلى أن موضوع الفقه هو العمل لأن الكيفية هي العوارض الذاتية للعمل وذو العوارض يكون موضوعاً.

فإن قيل: لانسلم أن موضوع الفقه هو العمل فقط فإن قولنا الوقت سببٌ لوجوب الصلوة مسئلة من مسائله وليس موضوعه بعمل لابحسب ذاته ولابحسب نوعه ولابحسب عرضه الذاتي ولابحسب نوع عرضه الذاتي وموضوع المسئلة لابد أن يكون شيئا من هذه الأمور. وأيضاً علم الميراث باب من أبواب الفقه فلوكان موضوع الفقه العمل لكان موضوع الميراث أيضاً العمل أونوع العمل أو عرضه الذاتي أونوع عرضه الذاتي مع أن موضوعه التركة ومستحقوها.

قلنا: أولاً لانسلم أن تلك المسئلة من مسائل الفقه بل هي مذكورة فيه استطراداً وبالتبع ونقول ثانياً أن هذه المسئلة راجعة بالتأويل إلى العمل فإنها مؤولة بأن الصلوة تجب بسبب الوقت كما أن قولنا النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا الوضوء تندب فيه النية. وكذا لانسلم ان الميراث باب من الفقه بل ذكره في الفقه من قبيل تكميل الفن بإيراد مايتعلق بالفقه ونقول لانسلم أن موضوع الميراث التركة ومستحقوها. بل موضوعه قسمة التركة بين المستحقين. وكذا مسئلة المجنون راجعة إلى فعل الولي فيكون مرجع الكل إلى فعل المكلف.

(وتسمى فرعية) الخ لتفرعها على علم الأصول وعملية لأن القصد إلى العلم بها فرع القصد إلى العمل بها حتى لولم يكن قصد العمل لم يكن العلم بها ملتفتاً إليه ولذا يلغوالفقه في الآخرة دون الكلام. ومنها مايتعلق بالإعتقاد وتسمى أصلية لكون الأحكام متفرعة عليه **(واعتقادية)** لأن المقصود منه هو الإعتقاد فالقصد إلى العلم بها فرع القصد إلى الإعتقاد بها.

قال المحشي عصام الدين رحمه الله (ينبغي أن يراد بما يتعلق بالإعتقاد مالايشتمل التصوف وعلم الإخلاق الخ) وقال الكفوي رحمه الله فيه أنه إن كان التصوف عبارة عن أحكامٍ يكون القصد إليها لا للإعتقاد بها فحصوله بالكشف المتفرع على العمل غير متصور فإن العمل قبل الإعتقاد بتلك الأحكام ليس بشيء إذ لاعمل لعاملٍ بدون إعتقاد

صحيح وإن كان عبارة عن أحكام آخر فلايندرج فيما يتعلق بالإعتقاد حتى يقال ينبغي أن يرادبه مالا يشتمل التصوف قوله فيها (وعلم الأخلاق لايتوقف الخ) فلاتكون أصلية بالنسبة الى الفقه.

(**قوله والعلم المتعلق بالأولى**) أي العلم المتعلق بالأحكام المتعلقة بكيفية العمل تسمّى الخ.

فإن كان المراد من الحكم النسبة يصح إرادة كل واحدٍ من معاني العلم. فإن العلم بمعنى المسئلة يتعلق بالحكم بمعنى النسبة من قبيل تعلق الكل بالجزء فإن النسبة جزء المسئلة والعلم بمعنى التصديقات يتعلق بالحكم بمعنى النسبة من قبيل تعلق العلم بالمعلوم. والعلم بمعنى الملكة يتعلق بالحكم بمعنى النسبة من قبيل تعلق المسبب بالسبب البعيد. فإن النسبة جزء من المسئلة وهي سبب التصديق وهو سبب الملكة.

وإن كان المراد من الحكم الإدراك يصح إرادة المسائل والملكة دون التصديقات.

فإن العلم بمعنى المسئلة يتعلق بالحكم بمعنى الإدراك من قبيل تعلق المعلوم بالعلم. وكذا هو بمعنى الملكة يتعلق بالحكم بمعنى الإدراك من قبيل تعلق المسبب بالسبب القريب. ولايجعل العلم عبارة التصديق كي لايلزم تعلق الشيء بنفسه.

(**لما أنها لاتستفاد الخ**) فلذا سمي بعلم الشرائع (**ولايسبق الخ**) فلذا سمي بعلم الأحكام ففي الكلام لف ونشر مرتب.

(**وبالثانية علم التوحيد**) الخ أي العلم المتعلق بالأحكام المتعلقة بالإعتقاد. وفي بعض النسخ والثانية بدون الباء.

فيردعليه أنه يكون قوله والثانية معطوفا على قوله (الأولى) المعمول لباء الجارة وقوله علم التوحيد معطوفا على قوله (علم الشرائع) المعمول لقوله يسمّ بعاطف واحدٍ وهو ضعيف لايستطيع أن يكون وسيلة في وصول أثر العاملين المختلفين. فلزم عطف شئين على معمولي عاملين مختلفين.

قلنا: عطف شئين على معمولى عاملين مختلفين لايجوزعند البعض مطلقاً وعندالبعض يجوز مطلقاً والجمهورعلى أنه إذا كان المجرور مقدماً فجائز كقولهم ما كل سوداء تمرة والبيضاء شحمة. فبيضاء معطوفة على سوداء والعامل فيها كل وشحمة معطوفة على تمرة والعامل فيها ما والمجرور مقدم في المعطوف والمعطوف عليه.

فإن قيل: بين كلامي الشارح تناقض لأنه يعلم من ههنا أن العلم المتعلق بالأحكام الإعتقاية مطلقاً علم الكلام وعُدَّ في التلويح الإجماع حجة أيضاً من الأحكام الإعتقادية والإجماع حجة من مسائل أصول الفقه. فيكون العلم المتعلق به أصول الفقه لاعلم الكلام. فلايكون العلم المتعلق بالأحكام الإعتقادية مطلقاً علم الكلام.

قلنا: لانسلم التناقض بين كلاميه لأن هذه المسئلة مشتركة بين الإصولين علم الكلام وأصول الفقه.

فإن قيل: لما كانت هذه المسئلة مشتركة بين الأصولين لزم الخلط بين العلمين وعدم الإمتياز.

قلنا: أن هذه المسئلة لها جهتان الأول جهة الموضعية فموضوعه موضوع أصول الفقه فتكون من مسائل أصول الفقه والثاني جهة تعلق العقيدة يعنى العقيدة على أن الإجماع حجة فتكون بهذه الجهة من مسائل علم الكلام.

فإن قيل: لايصح جعل هذه المسئلة من مسائل الكلام لأن موضوع الكلام ذات الله تعالى وصفاته وموضوع هذه المسئلة الإجماع وهوليست عين موضوع الكلام ولانوعه لاعرضه الذاتي ولانوع عرضه الذاتي مع أن موضوع المسئلة لابد أن يكون شيئاً من هذه الأمور.

قلنا: في موضوع الكلام مذهبان مذهب المتقدمين وهو ماذكره المعترض ومذهب المتأخرين وهو أن موضوع الكلام المعلوم من حيث أنه يتعلق به إثبات العقائد الدينية والكلام ههنا مبنى على مذهب المتأخرين ولاريب في أن الاجماع حجة نوع من المعلوم.

فإن قيل: كماصح جعل هذه المسئلة من الكلام بالتأويل المذكور فكذلك يصح جعل جميع الأحكام من الكلام بالتأويل المذكور لأن هذا التأويل يجري في جميع الأحكام العملية بأن يقال المقصود من جميع الأحكام العملية هو حصول الإعتقاد فماوجه تخصيص هذا التأويل بها.

قلنا: خصوا هذا التأويل بها لأن في حجية الإجماع وقع النزاع وبجعلها من علم الكلام يؤكَّدُ الرد على المخالفين.

(قوله لما ان ذلك أي التوحيد والصفات (أشهر مباحثه) أي الكلام.

فإن قيل: إضافة الأشهر إلى مباحث الكلام غير صحيح لأن مباحث الكلام عين التوحيد والصفات فإن موضوعه الذات والصفات فليست له مباحث سوى الذات والصفات فلزم أشهرية الشيء(التوحيد والصفات) على نفسه (مباحث الكلام).

قلنا: موضوع الكلام عندالمتأخرين أعم من ذات الله وصفاته فإنه المعلوم المحيث فله مباحث غيرالذات والصفات فالإضافة من قبيل إضافة الجزء إلى الكل.

فإن قيل: يلزم المحذورالمذكور على مذهب المتقدمين القائلين بأن موضوع الكلام هو ذات الله تعالى وصفاته. ومباحث الكلام يرجع إلى الذات والصفات فيلزم إضافة الشيء لنفسه وأشهرية الشيء من نفسه لأن مباحث الكلام هو عين التوحيد والصفات.

قلنا: الصفات على اقسامٍ ثبوتية وسلبية والثبوتية منها حقيقية محضة ومنها إضافية محضة ومنها حقيقية ذاة الإضافة فالصفات المأخوذة في الموضوع عام لأن المطلق يجري على إطلاقه. وإذا ذكرت الصفة في مقابلة التوحيد يراد منها الذاتية الثبوتية لأن التوحيد صفة سلبية وفي التسمية ذكرت الصفات في مقابلة التوحيد فيكون المراد منها الصفات الذاتية الثبوتية ففي الكلام مباحث آخرى سوى مباحث التوحيد والصفات الثبوتية وهي مباحث الصفات السلبية والإضافية فيلزم إضافة الجزء الأشرف إلى الكل وأشهرية الجزء الأشرف على بقية الأجزاء.

أونقول: بعد تسليم أن الصفات المذكورة في التسمية مطلقها كما كان المراد منها في بيان الموضوع مطلق الصفات لكن مع هذا يوجد للكلام مباحث أخرى وهي مباحث الإمامة فالإشهرية بالنسبة إلى هذه المباحث.

فإن قيل: الإمامة عبارة عن نصب الإمام ونصب الإمام فعل المكلف فصارت مباحث الإمامة من مسائل الفقه.

قلنا: هي مسئلة مشتركة بين العلمين.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم الخلط بين العلمين.

قلت: الإمتيازالاعتباري موجود. فإنها لوكان المقصود منها حصول نفس الإعتقاد كانت من الكلام ولوكان المقصود منها العمل كانت من الفقه.

(قوله قد كانت الأوائل الخ) دفع لمايقال من أن تدوين الكتب والعلوم ومنهاتدوين الكلام عبث يحترزعنه العاقل لأن التدوين لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا في زمن الصحابة والتابعين (صغرى) وكل شيء لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين ثم حدث بعدهم فهو بدعة (كبرى) فالتدوين بدعة (نتيجه) ثم تجعل النتيجة صغرى وتضم معها الكبرى وتقول التدوين بدعة (صغرى) والبدعة مذموم (كبرى) فالتدوين مذموم(نتيجة) التدوين مذموم(صغرى) وكل مذموم لايستحق المدح (كبرى) فالتدوين لايستحق المدح (نتيجة). التدوين لايستحق المدح (صغرى) وكل مالايستحق المدح فهو عبث (صغرى) فالتدوين عبث (نتيجة). التدوين عبث (صغرى) وكل عبث يحترزعنه العاقل (كبرى) فالتدوين يحترز عنه العاقل (نتيجة).

قلنا: التدوين انما يكون بدعة لولم يكن له أثر في زمنه صلى الله عليه وسلم وليس كذلك لأنه كان له أثر أي وجود اجمالي ولكن لم يظهر لعدم الإحتياج إليه.

(لصفاء عقائدهم) متعلق بقوله مستغنين المذكور فيما بعد وقدم المعمول للإهتمام فإنه دليل والدليل يكون أصلاً للمدعي أوللحصر الإضافي أي أن استغناء الأوائل لصفاء عقائدهم لالكونه بدعة وأيضاً نقول لانسلم أنه لم يكن التدوين في عهد التابعين حتى يكون بدعة ولم يكن له شرف وعاقبة حميدة لأن الفقه قد دونه مالك رحمه الله وهو تابعي وايضاً قد صنف أبوحنيفة رحمه الله الفقه الأكير وهو تابعي أدرك عشرين صحابياً وسمع الحديث من سبعة من الصحابة جزم به الحافظ الذهبي والحافظ العسقلاني.

فإن قيل: أن مالكاً من تبع التابعين على ما قال في التقريب في تمثيل رواية الأكابرعن الأصاغر. اوتابعي عن تابعه كالزهري والأنصاري عن مالك الخ فالزهري والانصاري كبيران وتابعيان رويا عن مالك وهو صغير وتابع للتابعين.

قلنا: التابعي على قسمين احدهما التابعي في الرؤية والرواية وهو من رأى الصحابي وروي عنه الحديث وثانيهما التابعي في الرواية فقط وهو من رأى الصحابي ولم يروي عنه الحديث ومالك رحمه الله تابعي بالمعنى الثاني. **(والبغي على أئمة الدين)**

فإن قيل: لانسلم أن في زمن البغي احتاج الناس إلى تدوين العلمين لأن المراد من البغي خروج الناس على عثمان رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه ولم يكن في زمنهم التدوين بل وقع بعدهما بدهرٍ طويل وتركهم مايحتاج إليه الناس في الدين لايلائمهم.

قلنا: أن هذا البغي كان مبدء الحاجة ولم تكن شديدة وإنما كملت بعد انقراض زمن الصحابة والتابعين. أونقول المراد من هذا البغي ماجرى على أئمة الدين في زمن الحجاج بن يوسف ثم ما في زمن الخلفاء العباسية من القتل والضرب ليعترفوا بأن القران مخلوق كما هو مذهب المعتزلة.

ثم اشار إلى وجه الحاجة إلى تدوين العمليات بقوله (**وكثرت الفتاوى**) جمع فتوى وهو جواب السائل عن العلم.

(**فاشتغلوا**) جواب شرط محذوف (**بالنظر**) هوالفكر (**والاستدلال**) إقامة الدليل على الدعوى (**وتعين الأوضاع**) تعين وضع اللفظ.

فإن قيل: تعين وضع اللفظ كان مقدماً.

قلنا: تعين الأوضاع على قسمين الأول تعين الأوضاع اللغوية والثاني تعين الأوضاع العرفية وهذا هوالمراد وهومؤخر. قوله (**وسموا مايفيد معرفة الاحكام الخ**).

فإن قيل: الفقه نفس المعرفة كما قال أبوحنيفة رحمه الله تعالى الفقه معرفة النفس مالها وماعليها. فمايفيذها لايخلو اما أن يكون عين معرفة الأحكام أوغيرها على الأول يلزم الاتحاد بين المفيد والمفاد. وعلى الثاني يلزم التفسير بالمبائن لان الفقه نفس المعرفة بمعنى التصديق بالمسائل

قلنا: باختيار الشق الثاني.

وإن قلت ماقلت. قلت أولاً أن الفقه علم مدون لاينحصرفي التصديق بالمسائل فقط بل يطلق على ثلثة معان المسائل. والتصديق بالمسائل. والملكة. فالفقه المعرف بالمعرفة كما نقل عن الإمام بمعنى التصديق بالمسائل. والمراد منها في الشرح المسائل فالمسائل مفيد والتصديق بالمسائل مفاد.

فإن قيل: نفس المسائل معلوم والتصديق بالمسائل علم فلزم كون المعلوم مفيداً للعلم والأمر بالعكس.

قلنا: المراد من المسائل المسائل المدلّلة. ولاشك في ان من طالع المسائل ووقف على أدلتها يحصل له المعرفة أي المفيد للتصديق في الحقيقة دليل المسئلة.

فإن قيل: لانسلم أن الفقه عبارة عن المسائل المدلّلة فإنها لوكانت عبارة عن المسائل المدلّلة (مقدم) لزم فقاهة المقلد(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله. أما دليل بطلان التالي فلانعقاد الإجماع على أنه ليس بفقيه فإن الفقيه هو المجتهد فقط ووجه الملازمة. أن الفقه بمعنى المسائل المدلّلة يحصل للمقلد ايضاً.

قلنا: نسلم الملازمة ولانسلم بطلان التالي. فإن الإجماع منعقد على أن المقلّد فقيه.

فإن قيل: فعلى هذا يلزم التدافع بين الإجماعين فإن الأول منعقد على عدم فقاهة المقلد والثاني منعقد على فقاهته.

قلنا: للفقه معنيان أحدهما ملكة استنباط الأحكام عن أدلتها وثانيهما علم المسائل المدلّلة. فالمقلد غير فقيه بالمعنى الأول وفقيه بالمعنى الثاني.

نقول ثانياً: عن أصل الاعتراض أن المراد من المفيد التصديقات كماهي المراد من المفاد معرفة الأحكام) وان قلت فلزم الاتحاد بين المفيد والمفاد قلت المراد من المفيد التصديقات بالأحكام الكلية ومن المفاد التصديقات بالأحكام الجزئية بدليل إضافة المعرفة إلى الأحكام على ماقيل من أن المعرفة تستعمل في الجزء يات والبسايط ولاشك في أن العلم بالأحكام الكلية كالعلم بوجوب الصلوة على كل عاقل بالغ مفيد للعلم بالأحكام الجزئية كالعلم بوجوب الصلوة على زيد بأن تقول صلوة زيد صلوة عاقل بالغ وكل صلوة عاقل بالغ يكون واجباً فصلوة زيد واجب.

ونقول ثالثا: أن المراد من المفيد والمفاد هي التصديق بالأحكام الكلية.

وانقلت ماقلت قلت. للتصديقات اعتباران . الأول اعتبار تعلقه القيامي والثاني اعتبار تعلقه الوقوعي فهي مفيد بالاعتبار الأول ومفاد بالاعتبار الثاني.

ونقول رابعاً: أن المراد من المفيد الملكة ومن المفاد (معرفة الأحكام) التصديق بالمسائل. ولكن هذا الجواب ضعيف. لأن كلامه السابق من التدوين والترتيب والتمهيد ينافي أخذ الملكة لأن الملكة امر ذهني بسيط وهذه الأمور تقتضي التعدد والوجود الخارجي.

فإن قيل: أن التصديق أيضاً بسيط ذهني لايتصور فيه الأمور المذكوره فكيف أخذت هذا المعنى من المفيد.

قلنا: يتصور التعدد في التصديقات بواسطة تعدد المسائل والمعلومات فإنقيل فعلى هذا يتحقق التعدد في الملكة أيضاً فإنها وان كانت بسيطة بالذات لكنها متعددة بواسطة تعدد المسائل فإنها من الأسباب البعيدة لحصول الملكة.

قلنا: تعدد المسائل يستلزم تعدد التصديق للإتحاد بين العلم والمعلوم فالتصديق بمسئلة مغائر للتصديق بمسئلة أخرى بخلاف الملكة لأن تعلقها بالمسائل تعلق المسبب بالسبب البعيدولايستلزم تعدد السبب تعدد المسبب للتبائن الذاتي بينهما**(قوله عن أدلتها التفصيلية)**.

اعلم: أن في متعلق قوله عن أدلتها احتمالات. الأول أن يتعلق بسموا وهو باطل لعدم صحة معناه. والثاني أن يتعلق بيفيد وهو أيضاً باطل لعدم حصول المعنى المتحصل. والثالث أن يتعلق بالأحكام وهو ظاهر لقربها. ومعنى تعلقه بالأحكام هو أن يكون صفة للأحكام بإعتبار المتعلق فيكون المعنى وسموا مايفيد معرفة الأحكام العملية المستفادة عن أدلتها التفصيلية بالفقه.

ويرد على هذا الاحتمال ايرادان الأول أنه لما كان قوله عن أدلتها صفة الأحكام وقيداً لها تبقى المعرفة مطلقة عن قيد الاستنباط. والمعرفة المطلقة لاتختص بالمجتهد بل يتحقق في المقلد أيضاً فصار المقلد فقيهاً.

فإن قيل: لامحذور فيه فإن الإجماع منعقد بأن المقلد فقيه كما مرّ في الجواب الأول.

قلنا: كان القول بحصول الفقه للمقلد قولاً تنزلياً.

فإن الفقه كان على الجواب الأول عبارة عن المسائل المفيدة لمعرفة الأحكام لكن لالمطلق معرفة الأحكام بل لمعرفةٍ مستفادة عن الأدلة المتعلقة بالأحكام الكليّة ولاشك في أن المعرفة المستفادة من خواص المجتهد.

والإيراد الثاني أنه لوكان الظرف صفة للأحكام تبقى المعرفة مطلقة عن الأدلة. ولاشك في أن المعرفة المطلقة عن قيد الاستنباط عن الأدلة متحققة في علم الرسول صلى الله عليه وسلم و علم جبريل عليه السلام مع أن علمهما لايسمى بالفقه لأن الفقه علم نظريٌّ وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام علم حدسيٌّ.

قلنا: أن هذا إنما يلزم لوكان الظرف متعلقاً بالأحكام وليس كذلك بل هو متعلق بالمعرفة. فصارت المعرفة مقيدة بقيد الاستنباط والاستفادة عن الأدلة. ولاشك في أن المعرفة المستنبطة عن الدليل لاتوجدفي المقلد بل هي من خواص المجتهد ولايدخل علم الرسول صلى الله عليه وسلم وعلم جبريل عليه السلام أيضاً في الفقه لأن المعرفة الحاصلة لهما أنما هي بالحدس لابتجشم الاستدلال.

فإن قيل: بعد تعلق الظرف بالمعرفة أيضاً لايخرج علم جبريل عليه السلام وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم لأن معرفتهما كانت مستفادة من الدليل لأنها كانت من القرآن والقرآن دليل.

قلنا: قيد الحيثية مراد أي المعرفة المستفادة عن الأدلة بأن تكون الأدلة أدلة للمعرفة بخصوصها لا الأدلة في الجملة فالقرآن ليس بدليل إلى معرفتهما لأن معرفتهما كان بالحدس. وإن كان دليلاً بالنسبة إلى معرفة المجتهد.

فإن قلت: للرسول صلى الله عليه وسلم علم إجتهادي ببعض الأحكام فلانسلم كون علم الرسول صلى الله عليه وسلم بالحدس فقط بل بعضه كان استدلالياً فلايخرج علمه عن الفقه بل يخرج علم جبرئيل فقط.

قلنا: تعريف الأحكام للإستغراق. فيكون الفقه معرفة جميع الأحكام معرفة استدلاليا ومعرفة الرسول صلى الله عليه وسلم وان كان البعض منها استدلاليّة ولكن أكثر حدسيّ.

فإن قيل: لانسلم أن الفقه معرفة جميع الأحكام معرفة استدلاليّة فإنه لوكان عبارة عن معرفة جميع الأحكام معرفة استدلاليّة لخرج فقه مالك رحمه الله وأبي حنيفة رحمه الله فإن مالكاً سئل عن اربعين مسئلةً فقال في ست وثلاثين لا أدري وسئل أبو حنيفة رحمه الله عن الدهر فقال لا أدري.

قلنا: المراد من معرفة جميع الأحكام التهيئو لمعرفة الجميع.

فإن قلت: المراد من التهيئو لايخلو إما أن يكون التهيئو القريب أويكون التهئو البيعد وكلاهما باطلان لأن الثاني حاصل لكل عاقل فيلزم منه أن يكون كل عاقل فقيهاً والأول مجهول.

قلنا: المراد التهئو القريب ولانسلم أنه مجهول بل هو عبارة عن ملكة استخراج الجميع ويجوز تخلف الملكة ولايجوز أن يكون تعريف الأحكام للجنس فإنه لوكان التعريف للجنس يلزم فقاهة من عرف مسئلة أو مسئلتين. وأيضاً لايجوز أن يكون للعهد لإن المعهود إما أن يكون البعض المعين كالنصف والثلث وإما أن يكون البعض المبهم كالأقل أوالأكثر وكلاهما باطلان لأن كمية جميع الأحكام مجهولة فلايعرف لها نصف ولاثلث. ومدار الأقل والأكثر على النصف. فإن مازاد على النصف يكون أكثر ومانقص عن النصف يكون أقل فجهالة النصف جهالة الأقل والأكثر.

فإن قيل: ما الوجه للشارح حيث قيد الأدلة بالتفصيلية مع أن الأصل في الكلام الأطلاق.

قلنا: وجه التقيد إرادة إخراج العلم الحاصل بالأحكام عن الأدلة الإجمالية مثل العلم بوجوب الصلوة لوجود المقتضى والعلم بحرمة شرب الخمر لوجود النافي. فإن هذا العلم لايكون فقهاً مالم يحصل من الدليل التفصيلي وهو (أقيموالصلوة الآية) و(إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه الآية) قوله (ومعرفة احوال الأدلة الخ) الظاهر أنه معطوف على معرفة الأحكام لوجهين الأول قرب المعطوف عليه والثاني الموافقة بين المعطوف والمعطوف عليه ففيه مثل مامرّ من السؤال والجواب حاصل السوال أن أصول الفقه عبارة عن نفس معرفة أحوال الأدلة الخ فما يفيده لايخلوا إما أن يكون عين معرفة الأحوال الخ أوغيرها على الأول يلزم الاتحاد بين المفيد والمفاد وعلى الثاني يلزم التفسير بالمبائن لأن الأصول نفس المعرفة.

وحاصل الجواب الأول: أن المراد من المفيد المسائل المدلّلة ومن المفاد (معرفة أحوال الأدلة) التصديقات الكلية فالمعنى سموا المسائل التي تفيدمعرفة أحوال الأدلة الإجمالية بإصول الفقه فقوله اجمالاً متعلق بالأدلة فإن من طالع أن الأمر للوجوب والنهي للتحريم. يحصل له العلم بأحوال الأدلة بطريق الإجمال وهي (الأحوال) الإيجاب والتحريم. وحاصل الجواب الثاني أن المراد من المفيد التصديقات بالأحوال الكلية للأدلة الإجمالية ومن المفاد التصديقات بالأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية.

فالمعنى سموا التصديقات بالأحوال الكلية للأدلة الإجمالية المفيد لمعرفة الأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية بطريق الإجمال أي في ضمن القضايا الكلية. بأصول الفقه فقوله أجمالاً متعلق بالمعرفة والمعرفة الإجمالي للأدلة التفصيلية مستفاد من العلم بالأحوال الكلية للأدلة الإجمالية فإن العلم بأن الأمر للوجوب يفيد. العلم الإجمالي بأن صلوا وزكوا وغير ذلك الوجوب.

فائدة: قال بعض المنتحلين من المعاصرين من أن الجواب الثاني لايجري ههنا لأن المراد من الأدلة هي الأدلة الإجمالية والأدلة الإجمالية أدلة كلية والتصديق بثبوت الأحوال للأدلة الكلية لايكون إلا كلياً. فالمعرفة تصديق كلي إجمالي وفي الجواب الثاني المراد من المعرفة المفادة التصديقات الجزئية.

(فأقول قوله أن المراد من الأدلة الإجمالية) فهو بطريق القطع مردود لأن قوله إجمالاً يحتمل أن يتعلق بالمعرفة فصارت المعرفة إجمالياً للأدلة التفصلية.

وإن قلت: إجمال المعرفة يقتضي الأدلة الإجمالية والأحوال الكلية فيكف يصح المعرفة الإجمالية للاحوال الجزئية للأدلة التفصيلية.

قلت: معرفة الأحوال الجزئية على قسمين.

الأول معرفتها بطريق التفصيل والثاني معرفتها بطريق الإجمال أي في ضمن قضايا كلية. والمعرفة الإجمالي لاينافي الثاني. وقوله مدارالجواب الثاني على أن المراد من المعرفة التصديقات الجزئية مردود فإن مداره كان على أن المراد من المعرفة المفادة العلم والتصديق على الأحكام الجزئية.

وإن قلت: كلية العلم بكلية المعلوم قلت المعلوم أحوال الأدلة الجزئية لكن بطريق الإجمال وفي ضمن القضايا الكلية. لاتنظر إلى من قال بل إلى ماقال وطالع حاشية اللاهوري رح على الخيالي على هذا الموضوع ولاتسرع في الرد والقبول فإن الدنيا ملئت ممن يكتب ويطبع بلاتحقيق وتدقيق.

: أن المراد من المفيد والمفاد التصديقات المتعلقة بالأحوال الكلية لكن التغائر الاعتباري كافٍ.

: نعطف هذا القول على كلمة ما الموصولة في قوله وسموا مايفيد. فيكون التقدير وسمو معرفة أحوال الخ فيكون أصول الفقه نفس معرفة أحوال الأدلة لكنه بعيد لبعد المعطوف عليه وعدم الموافقة. **(قوله في افادتها الأحكام)**.

فإن قيل: ينبغي أن يقيد الأحكام بالشرعية لأن أدلة أصول الفقه إنما تكون مفيدة للأحكام الشرعية لا العقلية مثل قولنا كل حركة حادثة.

قلنا: اللام في الأحكام للعهد والمعهود الأحكام الشرعية أو نقول ترك قيد الشرعية. اعتماداً على ماسبق من جعل الأحكام الشرعية مقسماً.

فإن قيل: ينبغي أن يقيد بالعملية أيضاً لأن أدلة أصول الفقه أنما تفيد الأحكام العملية لا الإعتقادية.

قلنا: اللام للعهد والمعهود بها الأحكام الشرعية العملية.

أونقول اطلق الأحكام لأن المراد ههنا مطلق الأحكام ولانسلم أن أصول الفقه يختص بافادة الأحكام العملية فقط. بل يستعان به في استنباط الأحكام الإعتقادية أيضاً. قوله **(ومعرفة العقائد)** إن كان عطفاً على ماالموصول حتى يكون التقدير وسموا معرفة العقائد الخ فلا اشكال. وإن كان هذا العطف بعيداً. وإن كان عطفاً على معرفة الخ ففيه مثل مامرّ من السؤال والجواب. الا أن الجواب الثاني لايجري ههنا لأن مداره على أن المراد من المفيد التصديقات بالأحكام الكلية ومن المفاد التصديقات باالأحكام الجزئية ولايوجد في الكلام الأحكام الكلية.

لأن مسائله قضايا شخصية لأن موضوع الكلام جزئي وهو ذات الله وصفاته مثل الله عالم. والله موجود. ومحمد نبي.

فإن قيل: ماذكرتم عقائد. ولها قواعد مثل مبدء العالم عالم ومبدء العالم موجود ومن ادعى النبوة وأظهر المعجزات فهو نبي. فالعلم بهذه القواعد يفيد العلم بالعقائد الجزئية بأن يقال ذات الله مبدئ العالم وكل مبدئ العالم يكون موجوداً ومحمد ص ادعى النبوة وأظهر المعجزات وكل من هذا شانه يكون نبياً فمحمد نبي.

قلنا: لايوجد مثل تلك القواعد للمسائل السمعية مثل الله سميع. الله بصير. وغير ذلك فإنه ماورد السمع إلا في ذاته تعالى. ويجري مثل الجواب الثالث بأن يقال المراد من المفيد والمفادالتصديقات بالأحكام الجزئية. والمغائرة بينهما اعتبارية وهي أن التصديق بالأحكام الجزئية له اعتباران. الأول اعتبار تعلقه القيامي والثاني اعتبارتعلقه الوقوعي فهو مفيد بالاعتبار الأول ومفاد بالاعتبار الثاني وإنما كان هذا الجواب مثل الجواب الثالث لأنه كان المراد في الجواب الثالث من المفيد والمفاد هي التصديقات بالأحكام الكلية بالاعتبارين وههنا التصديقات بالأحكام الجزئية بالاعتبارين.

فوله (**عن أدلتها الخ**) هذا الظرف أيضاً صفة للمعرفة بإعتبار المتعلق أي معرفة صادرة عن الأدلة التفصيلية.

فإن قيل: ينبغي أن يقيد الأدلة بالقطعية لأن اتباع الظن في العقائد مذموم.

قلنا: أولاً لانسلم ان إيراد الأدلة الظنية مطلقاً من باب إتباع الظن. فإنه قد يجتمع الأدلة الظنية فتفيد القطع بالحدس. وثانياً أن العقائد قسمان قسم لابد فيه من تحصيل اليقين كوجود الواجب فلابد له من دليل قطعي وقسم لايمكن فيه تحصيل اليقين كفضيلة الرسول على الملك فلابأس فيه بالأدلة الظنية.

ثم ذكر في بيان وجه التسمية ثمانية وجوه. فقال (**لأن عنوان مباحثه**) المراد بعنوان المباحث مايقدم عليها من قولهم الباب في كذا والفصل في كذا غرضه بيان الوجه الأول لتسميته بعلم الكلام (**كان**) أي في كتب القدماء قولهم (**الكلام في كذا وكذا مثلاً**) الكلام في مسئلة خلق القرآن. والكلام في الصفات فكانت من تسمية الشيء بعنوان

أجزائه (**ولأن مسئلة الكلام**) أي كلام الله من قدمه وحدوثه (**كانت اشهر مباحثه**) فكانت من تسمية الشيء باسم الجزء الأشهر غرضه بيان وجه ثان للتسمية.

فإن قيل: هذا معارض لماسبق من أن بحث التوحيد والصفات أشهر مباحثه.

قلنا: أولاً أن الكلام أيضاً من الصفات فالتوحيد والصفات أشهر مباحث علم الكلام ثم في مبحث الصفات بحث صفة الكلام أشهر من سائرالصفات .

فإن قيل: لانسلم أشهرية صفة الكلام من التوحيد فإن التوحيد أشرف المقاصد.

قلنا: مدارالشهرة على كثرة الاختلاف لاعلى الأشرفية وكان الاختلاف في صفة الكلام كثيرة (**حتى أن بعض المتغلبة**) أي الغالبين بلاحق (**قتل كثيراً من أهل الحق أي**) أهل السنة والجماعة (**لعدم قولهم بخلق القرآن**) أراد الخلفاء العباسية لاسيما المأمون والواثق كانوا على مسلك الإعتزال وكان أحمد بن داؤد قاضي المعتزلة يحكم بقتل من لم يعترف بخلق القرآن وممن قتلوه أحمد بن نصر الخزاعي وقد خرجت من ضئضئ تلك المعتزلة والخوارج أخنسوا زماننا فإنهم يفتون بقتل المشائخ بل قتلوا وذبحوا من سنة ١٤٢٦هإلى الآن سنة ١٤٣٠ه كثيراً من علماء الإسلام المجاهدين خلاف كفرة العالم المتجاوزين على البلاد الإسلامية خصوصاً الأفغانستان في قيادة الأمريكا الملعون وقد اكثروا في القتل في خيبر ايجنسي(باړه) ونتيقن بأنهم عيون الصليبين وانهم اعوانهم من سابق الزمان (**ولأنه يورث قدرة على الكلام**) اي التكلم غرضه بيان الوجه الثالث للتسمية بعلم الكلام. حاصله أن بعلم الكلام يحصل قدرة على التكلم في المناظرات والاختلافات (**كالمنطق للفلاسفة**) أي أن المنطق يسمى منطقاً لأنه يحصل به قوة المنطق في علوم الفلاسفة فكذا سمي هذا العلم بالكلام لأنه يحصل به قوة التكلم في العلوم الشرعية.

اعلم: أن صاحب المواقف جعل هذا الوجه وجهين. الأول أن نسبة الكلام إلى العلوم الشرعية مشابهٌ بنسبة المنطق إلى العلوم الفلسفية ووجه الشبهة مطلق النفع فكما أن المنطق نافع للفلاسفة في العلوم الفلسفية فكذلك هذا العلم نافع لنا في العلوم الشرعية

فسمي هذا العلم بالكلام المرادف للمنطق باعتبار المعنى اللغوي. والثاني أن هذا العلم يورث القدرة على التكلم في المباحث تسمية السبب باسم المسبب.

فيرد على الوجه الأول أن تسمية هذا العلم بالكلام لما كان بسبب مشابهته مع المنطق في مطلق النفع ينبغي أن تسمى العلوم الأدبية بالكلام لكونها نافعة لنافي علومنا كالمنطق النافع لهم فتسمية هذا العلم بالكلام دون العلوم الأدبية ترجيح بلامرجح بل ترجيح المرجوح لأن مشابهة العلوم الأدبية مع المنطق في مطلق النفع قوي من مشابهة الكلام مع المنطق.

فإن نافعية المنطق بطريق الخادمية والألتيّة لعلومهم كما أن نافعية العلوم الأدبية أيضاً بطريق الخادمية والألتية لعلومنا. وأما نافيعة الكلام فهو بطريق الرياسة فإنه رئيس العلوم.

ولذا عدل الشارح عن قول صاحب المواقف وجعل هذين الوجهين وجهاً واحداً وحاصله أن نسبة الكلام إلى العلوم الشرعية مشابهٌ بنسبة المنطق إلى العلوم الفلسفية ووجه الشبه النفع الخاص وهو ايراث القدرة على الكلام فكما أن المنطق يورث القدرة على التكلم في تحقيق الفلسفيات فكذلك علم الكلام يورث القدرة على التكلم في تحقيق الشرعيات.

(**قوله ولأنه أول مايجب**) بيان للوجه الرابع للتسمية وهو أن الكلام أول مايجب إذا الأيمان بالله تعالى ورسله أول الواجبات قوله التي صفة للعلوم (**إنما تعلم**) مجهول بالتشديد (**وتتعلّم بالكلام**) أي التكلم.

فإن قيل: أن الأول في قوله(أول مايجب) لايخلوا إما أن يكون له دخل في وجه التسمية أولا فعلى الأول يلزم استدراك قوله ثم خص الخ لأن الضرورة إلى قوله ثم خص الخ إنما يكون لوكان غير هذا العلم شريكاً مع هذا العلم في وجه التسمية وهو (أول مايجب) وليس كذلك فإن هذا الوجه للتسمية مختص بهذا العلم فصارالإسم مختصاً فأي حاجة إلى قوله ثم خص الخ وعلى الثاني يلزم استدراك لفظ الأول في قوله(أول مايجب) وإن احتيج إلى قوله ثم خصّ الخ لأن سائرالعلوم مشاركٌ في هذا الوجه للتسمية أي نفس مايجب فلابد من بيان وجه تخصيص هذا الاسم بهذا العلم.

قلنا: باختيارالشق الأول وإن قلت ماقلت. قلت كلام المحشي مبني على التقدير وهولفظ أولاً في قوله (**فاطلق عليه هذا الاسم**) أولاً فهذا الوجه للتسمية وجه للإطلاق أولاً أي

أطلق عليه هذا الاسم أولاً لأنه أول مايجب أن تعلّم وتتعلّم. ولا يلزم استدراك قوله ثم خص الخ لكونه دافعاً لاعتراض وهو أنه لما كان كون علم الكلام أول مايجب علة لإطلاق هذا الاسم أولاً كان كون باقي العلوم ثاني مايجب علة لإطلاق هذا الاسم ثانيا. فلم لم يطلقوا هذا الاسم على سائرها ثانياً.

أجاب الشارح بأنهم لم يطلقوا هذا الاسم على سائر العلوم ثانياً وخص بهذا العلم للتميز وقيل أن قوله أول مايجب داخل في وجه التسمية ولانحتاج إلى تقدير قولنا أولاً.

وإن قلت: يلزم استدراك قوله ثم خص الخ كما عرفت.

قلت: لا لأن الشارح ذكره لدفع توهم متوهمٍ وهو أنه يجوز أن يكون تسمية غير علم التوحيد بالكلام لغيرهذا الوجه يعني لغيرقوله أول مايجب اه حاصل دفع هذا التوهم أنهم خصوا هذا الاسم بعلم التوحيد والصفات ولم يطلقوه على سائر العلوم بوجهٍ من الوجوه تميزاً له عن سائر العلوم. لكنه ضعيف لأن هذا الاحتمال كما هو موجود في هذا الوجه للتسمية فكذلك موجود في غير هذا الوجه فينبغي أن يتعرض الشارح لبيان التخصيص في الوجوه الباقية أيضاً.

قوله (**ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة**)الخ غرضه بيان الوجه الخامس للتسمية. يعني أن المهارة في علم الكلام تحصل عن الكلام والمباحثة والمناظرة فهذا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب (**وذلك لأن الكلام**) أي تكلم الاستاد مع المتعلم والمجيب مع السائل سبب للمهارة في هذا العلم (**وإدارة الكلام**) الإدارة (گردانيدن) (**من الجانبين**) أي من المعلم والمتعلم والسائل والمجيب (**وغيره**) من العلوم (**قد يتحقق**) أي قد يحصل (**بالتأمل ومطالعة الكتب**) الخ بشرط أن يكون المطالع ذكياً صاحب ملكةٍ (**ولأنه أكثر العلوم**) أي أكثر من العلوم (**نزاعاً وخلافاً**) فإن المخالفين فيه ثنتان وسبعون فرقة. ومن أصناف الكفار أكثر من ذلك فلايرد أن الفقه أكثر نزاعاً فإن المخالفين فيه أربع فرق ولا اعتداد للفرق الغير المشهورة (**فيشتد افتقاره**) أي افتقارصاحبه (**إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم الخ**) فهذه التسمية من قبيل تسمية المفتقر(هذا العلم) باسم المفتقرإليه (**ولأنه لقوة أدلته صاركأنه هوالكلام**) مبالغة كما يقال

للأقوى من المقررين أنه هو المقرر كما يقال للأقوى من الكلامين الخ من بيانية (**ولأنه لا بتناءه على الأدلة القطعية**) أي العقلية كمافسره أحمد جند رحمه الله في حاشية (٧).

فإن قيل: لانسلم بناء الكلام على الأدلة العقلية مطلقاً فإن بعض المسائل كمسئلة السمع والبصر والمعاد الجسماني لاتدرك بالعقل.

قلنا: الحكم بأن ابتناءه على الأدلة العقلية على الإطلاق حكم أغلبي لكن الحق أن القطعية ليست بمعنى العقلية كما فسره جند رحمه الله حتى تكون صفة مخصصة للأدلة بل هي صفة مادحة للأدلة فإن أدلة الكلام كلها قطعية عقلية كانت أو نقليّة ولكن المؤيد بالسمعيات أكثرها أعني العقلية فالاعتراض الذي أشاراليه جند رحمه الله بناء على الفاسد (**المؤيد أكثرها**) الخ يرد أن الدليل العقلي لايحتاج إلى التأييد وإلا فلايكون قطعياً.

قلنا: الدليل العقلي لايحتاج إلى المؤيد في إفادة اليقين ويحتاج إليه في الإعتداد فإن المحققين لايعتمدون على الدليل العقلي مالم يكن معضوداً بدليل سمعي.

أونقول الدليل العقلي لايحتاج إلى المؤيد في إفادة نفس اليقين ولكن يحتاج إليه في إفادة قوة اليقين (**كان اشد تاثيراً في القلب وتغلغلاً**) أي دخولاً فيه (**فسمي بالكلام المشتق من الكلم**) بالفتح وهو الجرح فهذا تسمية السبب باسم المسبب فإن الكلام هو الجرح وعلم الكلام سبب للجرح **وهذا** أي مايفيد معرفة العقائد (**هوكلام القدماء**) الخ.

فإن قيل: أن مايفيد معرفة العقائد كما هو كلام القدماء فكذلك هو كلام المتأخرين فلايصح التخصيص.

قلنا: المراد من مايفيد المعرفة مايفيدها بشرط لاشي أي بشرط عدم خلط الفلسفيات وكلام المتأخرين عبارة عن مايفيد معرفة العقائد لكن بشرط شيء أي بشرط خلط الفلسفيات.

فإن قيل: السلف والخلف متفقون على تسمية هذا العلم بالكلام فينبغي أن يذكر وجوه التسمية عقيب ذكرالكلامين.

قلنا: التسمية باسم الكلام لما وقع من السلف ذكرهذه الوجوه عقيب ذكر كلامهم. (**ومعظم**) أي أكثر خلافياته أي خلافيات كلام القدماء (**مع الفرق الإسلامية**) كالمعتزلة والروافض والخوارج (**خصوصاً المعتزلة الخ**) أي خص المعتزلة خصوصاً أي الخلاف معهم كثيرجداً فقوله خصوصاً مفعول مطلق لفعل مقدّر.

فإن قيل: لانسلم أن معظم خلافيات كلام القدماء كان مع الفرق الإسلامية بل الاختلاف العظيم إنما كان مع الكفار.

قلنا: المعظم ليس بمعنى العظيم بل بمعنى الأكثر.

فإن قيل: فلم لم يشتغلوا بالمناظرة والمباحثة مع الفرق الغير الإسلامية.

قلنا: لعدم الإعتداد بهم لعدم تأييد أدلتهم بالشرع.

فإن قيل: تسيمة تلك الفرق بالفرق الإسلامية غير صحيح لأنهم كانوا كافرين بتلك العقائد.

قلنا: وقع تسميتهم بالفرق الإسلامية على قول من لايكفرهم. وإن سلمنا أن هذه التسمية عندالكل فنقول تسميتهم بهذا الاسم لأنهم ينتسبون إلى الإسلام أولأن أكثرهم كانوا غيركافرين (**لأنهم أول فرقة**) الخ.

فإن قيل: هذا علة ومعلوله كثرة خلافياتهم. ولايستلزم كونهم أول فرقة مخالفة. لكون خلافياتهم أكثر بل يستلزم كونهم أقدم خلافاً.

فقيل في الجواب أن العلة ليس قوله لأنهم أول فرقة اسسوا الخ بمجرده بل العلة مجموع كونهم أول فرقة الخ وقوله ثم أنهم توغّلو الخ لكنه ضعيف لأنه بصدد بيان كلام المتقدمين وقوله (**ثم إنهم توغّلوا الخ**) لبيان كلام المتأخرين. فالحق في الجواب أن يقال أن لفظ الأول في قوله لأنهم أول فرقة الخ بمعنى الأشد كما في قوله تعالى (ولاتكونوا أول كافربه) أي لاتكونوا أشد كافرٍ به ولاشك أن كونهم أشد فرقة الخ موجب لكون خلافياتهم أكثر فاندفع ما قاله جند رحمه الله في حاشية(١٠) ص(٥) (لاخفاء في أن مجردكونهم أول فرقة على تقدير الثبوت لايفيد المطلوب) مع أن قوله فيها(على تقدير الثبوت) يفيد أنه ليس بثابتٍ ولوفرض الثبوت فلايفيد اه لكن ثبوته معلوم من التواريخ كمالايخفى (**قوله يقرر**) الخ وذلك لأنه جاء رجل إلى الحسن البصري رحمه الله فسئل عنه أن جماعة

يكفرون صاحب الكبيرة لعلّه أراد الخوارج وأن جماعة يقولون لايضر مع الإيمان معصية وهم المرجئة فيكف تأمران نعتقد. فتفكر الحسن. فقال واصل صاحب الكبيرة لامؤمن ولاكافر ثم قام إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يكرر ذالك.

واعلم أن أكثر الفتن نشأت بسبب سؤالأدب كفتنة الخوارج بدءه عن سوء الأدب حيث قال رجل للنبي صلى الله عليه وسلم ماعدلت في القسمة ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم أنه يخرج من ضئضئ هذا قوم يقرءون القران لايجاوز حناجرهم يمرقون من الدين كمروق السهم من الرمية أوكما قال (الحديث) رواه البخاري وقدخرج من ضئضئهم الوهابيون الامذهبيون.

فكذلك فتنة الاعتزال ابتدأت عن سؤ ادب واصل بن عطاء للحسن البصري وبعض فتن زماننا من سوء ادب طاهر البنجبيرى لمولنا نصيرالدين الغورغوشتوى رحمه الله وقدعاقه واعترفوا بهم انفسهم كمافي الانتصارلسنة سيد الابرار للشخص المذكور، والتنقيد الجوهري للكلب بن شاندي كلب صفحه (١٧)

قوله (ويثبت) المنزلة.

فإن قيل: لاقباحة في إثبات المنزلة بين المنزلتين فإن أهل السّنة والجماعة قائلون بالاعراف وهو منزلة بين الجنة والنار.

قلنا: المراد من المنزلة بين المنزلتين هي المنزلة بين الكفر والإيمان. ولاقائل به سوى المعتزلة. قوله (فسموا) المعتزلة الخ.

فإن قيل: إن كان القول بالمنزلة بين المنزلتين سبباً للإعتزال لكان الحسن البصري معتزلياً فإنه أيضاً قائل بالمنزلة بين المنزلتين.

قلنا: أولاً المعتزلة قائلون بالمنزلة بين مطلق الكفر أي سواءً كان كفراً جهرياً أو كفراً مضمراً. وبين مطلق الإيمان أي سواء كان أيماناً كاملاً أونفس ايمان. ولحسن رح أثبتهابين الإيمان المطلق ونوع الكفر وهو الكفر الجهري فمرتكب الكبيرة عنده ليس بمؤمن ولا كافر مجاهر بل هو كافر كفراً مضمراً أي منافق فقوله كقوله الخوارج. وثانياً أنه رحمه الله كان قائلاً بالواسطة بين مطلق الكفر ومطلق الإيمان كالمعتزلة ثم رجع عن هذا

القول. وثالثا وهو الحق أنه أثبت الواسطة بين مطلق الكفر ونوع الإيمان وهو الإيمان الكامل فمرتكب الكبيرة ليس بكافرٍ ولامؤمن كامل بل هو مؤمن بنفس الإيمان وهذا هو مذهب الأشاعرة.

فإن قلت: استدلاله يأبى عن هذا التوجيه فإنه استدل بأن من صدق أن في الجُحر حية لايدخل اصبعه فيه فإن أدخلها علم أنه غير مصدق فمرتكب الكبيرة لوكان مصدّقا بنصوص الوعيد لما ارتكب تلك الكبيرة.

قلنا: أولاً أن هذه الرواية غير صحيحة عنه وثانياً لوصحت الرواية عنه فمراده أنه لايلائم التصديق لا انه ينافي التصديق.

فإن قلت: فما معنى رجوعه إلى قول الأشاعرة فان رجوعه يدل على أن مذهبه لم يكن أولاً مثل مذهب الأشاعرة.

قلت: معنى رجوعه أنه رجع عن تسميّته منافقاً تحرزاًعن سباب المسلم. وههنا وجوه آخر لتسميتهم الأول أنهم سموا المعتزلة لإعتزالهم عن الحق وإختيارهم الباطل. والثاني أن واصل بن عطاء لما قال بالمنزلة بين المنزلتين قال له عمروبن عبيد القول قولك وإني اعتزلت مذهب الحسن البصري. والثالث أنه جلس قتادة التابعي ابن دعامة مجلس الحسن البصري بعد قول واصل بن عطاء فوقع بينه وبين عمربن عبيد نفرة. فاعتزل عمروبن عبيد عن مجلس قتادة فكان قتادة إذا جلس يقول مافعلت المعتزلة..

قوله (**وهم سموا انفسهم أصحاب العدل والتوحيد**) ثم بين وجه تسميتهم بأصحاب العدل بقوله (**لقولهم بوجوب ثواب المطيع**) وبوجوب (**عقاب العاصي على الله**)وأما أهل السنة فيقولون لايجب على الله تعالى شيء وإنما الثواب فضل والعقاب عدل ولوعذب المطيع وأثاب العاصي لم يقبح منه تعالى لكن عادته المقدسة على خلافه. ثم بين وجه تسميتهم بأصحاب التوحيد بقوله (**الصفات القديمة**) الخ فإنهم قالوا أن صفاته عين ذاته. إذ لوكانت زائدة لزم تعدد القدماء وهو ينافي التوحيد وعندنا الشرك إثبات الذوات القديمة لا الصفات القديمة القائمة بالواجب وسيأتي الكلام فيه (**ههنا لطيفة**) وهي أن توحيد هم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم أما الأول فلأنه إذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن أمراً وناهياً فكان التعذيب

منه تعالى على بعض الأفعال ظلماً وأماالثاني فلأن أفعال المخلوقات إذا كانت بخلقهم كان له شركاً في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي قال عصام رح في حاشية(٣) ص (٦) الثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والإجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف واللطف كل مايقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية كإرسال الرسل وتعين الأئمة. انتهى فاكتفاء الناقل بقوله واللطف من سؤ صنيعه حيث ذكر المعرف والمبتداء ولم يذكر تعريفه وخبره.

(**ثم أنهم**) اي المعتزلة (**توغلو**) الخ التوغل الإشتغال الشديد (**في علم الكلام**)الذي كان مردوداً عند العلماء (**وتشبثوا**) أي تعلقوا (**بأذيال الفلاسفة**) أي اتبعوا الفلاسفة في (**كثير من الأصول**) أي القواعد (**والأحكام**) أي الأعتقادية وكان السبب فيه أنه نقل الفلسفة من اليونانية إلى اللغة العربية في زمان الخلفاء العباسية وكانوا يحبونها سيما المأمون. وفي زمنهم كانت حكومة المعتزلة. وهذا الكلام تمهيد لسبب اختلاط الفلسفة بعلم الكلام. وشاع من الشيوع مذهبهم **بين الناس** من غير تعرض من العلماء لتدوين الكتب في إبطال مذهبهم فاندفع مايرد من أن قوله (**إلى أن قال**) الخ ليس نهاية لشيوع مذهبهم لأن قول الشيخ لم يكن خاتمة لشيوع مذهبهم حاصل الدفع أن قول الشيخ نهاية لعدم تعرض العلماء لتدوين الكتب الخ وقيل هذا غاية لقوله وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية أي عدم تجاوز الكلام عن معرفة العقائد إلى معرفة الفلسفيات والرياضيات والطبعيات وعن الخلاف مع الفرق الإسلامية إلى الخلاف مع الفرق الغير الإسلامية انماهو إلى زمان حدوث مناظرة الشيخ الأشعري مع استاذه الجبائي. من معتزلة بصرة والجباء قرية يعني قال الشيخ أبوالحسن لأبي علي الجبائي معترضاً عليه ماتقول في ثلاثة أخوة الخ اعلم أن المعتزلة قائلون بوجوب ما هو الأصلح للعبد على الله ثم صاروا فرقتين. معتزلة البصرة، ومعتزلة البغداد. والأولون قائلون بوجوب ماهو الأصلح على الله لكن الأصلح بمعنى الأنفع في الدين والأخرون قائلون بأن الأصلح بمعنى الأوفق للحكمة الإلهية في الدين والدنيا. ثم إختلف معتزلة البصرة. فقال الجبائي أن المراد من الأنفع في الدين هو الأنفع في جانب علم الله فإن الأنفع مثلاً في من مات صغيراً في علم الله هو اماتته في حال الصغر لأن له تعالى علماً بأنه لوكبر لكان كافراً وعاصياً فيفوت على مذهبه ماهو الأصلح في حق الكبير العاصي

فإن الأصلح له إماتته صغيراً أوسلب العقل عنه.

وقال بعضهم أن المراد من الأنفع هو الأنفع في نفس الأمر والأنفع في نفس الأمر هو أن يجعله كبيراً مثلاً ويعرض عليه الدين فيفوت على مذهبهم ماهو الأصلح في نفس الأمر في حق الصغير.

ولايرد على معتزلة بغداد شيء فإن الأوفق للحكمة في الأول جعله كبيراً وفي الثاني إماتته صغيراً. ودليل الجبائي على أن ماهو الأصلح للعبد واجب على الله بأنه لولم يجب على الله ماهو الأصلح للعبد(مقدم)لزم الجهل أوالسفة أوالبخل(تالي)لكن التالي باطل بداهةً فالمقدم مثله أما دليل الملازمة فإن الله لولم يعلم بما هو الأصلح للعبد يلزم الجهل ولو علمه ومع ذلك لايفعله فأما لعدم المبالات فلزم السفه أولا فلزم البخل.

فإن قيل: مقصود الأشعري هو اسكات الجبائي وهو يحصل بذكر الكبير العاصي فإن الأنفع في الدين في علم الله أن لا يخلقه أو يميته صغيراً اويسلب عقله فذكر الأخيرين تطويل بلاطائل أما المطيع فظاهر وأماالصغير فلأن الأنفع في حقه أن يميته صغيراً لئلا يعصى الله عند كبره.

قلنا: ذكرمادة المطيع لارخاء العنان وطلب البيان بناءً على أن الأشياء تعرف بأضدادها وذكر الصغير لأسكات الجبائي على مذهبه ومذهب غيره لئلا يفرّ الجبائي في الجواب إلى قول بعض معتزلة البصرة من أن الواجب على الله ماهو الأنفع في الدين في نفس الأمر.

(قوله لايثاب ولايعاقب)الخ.

فإن قيل: على تقدير عدم الثواب والعقاب للصغير لايخلو مسكنه.إما أن يكون بين الجنة والنار فلزم القول بالواسطة بين الجنة والنار وهي مفقودة عندهم وإما أن يكون في الجنة فلزم أن لايكون الجنة دارثواب لقوله لايثاب وهو باطل عندالمسلكين. واما أن يكون في النار فلزم أن لايكون النار دار عقاب لقوله لايعاقب وهو أيضاً باطل عند المسلكين.

قلنا: أولاً مسكنه الجنة وانقلت ماقلت. قلت القصرـمن جانب الثواب على الجنة أي الثواب لايتحقق إلا في الجنة والجنة غير مقصور على الثواب فيسكنه البعض بدون ثواب. وثانياً أن مسكنه النار وإن قلت ماقلت. قلت القصرـمن جانب العقاب على النار أي العقاب لايوجد بدون النار وأما النار فيجوز أن يسكنه البعض بدون العقاب لكنه مخالف

لمذهبهم. أونقول القصر من الجبانبين لكن بالنسبة إلى المستحقين وهم المكلفون.(**قوله فادخل الجنة**).

فإن قيل: لزم الواسطة أيضاً لأن هذا القول يدل على أن الصغيرلا يكون في الجنة وإلا فما معنى قوله فادخل الجنة وقول الرب تعالى لوكبرت لعصيت فدخلت النار يدل على أنه لايدخل النار.

قلنا: الصغير يدخل الجنة كما نص عليه المعتزلة ومعنى قوله فادخل الجنة دخولاً يترتب على الطاعة موجبة للثواب فعلم منه نفي الدخول المثاب بها لانفي الدخول المطلق.

فإن قيل: المذكور في قوله فادخل الجنة هو مطلق الدخول لا الدخول المثاب بها وإرادة الدخول المثاب بها إرادة المقيد من المطلق وهو مجاز لابد له من قرينة فماهي.

قلنا: قرينته الأولى قول الجبائي في الجواب عن الأول يثاب بالجنة ولم يقل يدخل الجنة وعن الثاني يعاقب بالنار ولم يقل يدخل النار وعن الثالث لايثاب ولايعاقب ولم يقل لايدخل الجنة ولا النار والثواب بالجنة يستلزم الدخول في الجنة فثبت له الدخول المقيد في الجنة والعقاب بالنار يستلزم الدخول في النار فثبت أيضاً الدخول المقيد في النار وفي حق الصغير إنتفى هذان الدخولان المقيدان. وقرينته الثانية هو تفريع الصبي الدخول في الجنة على الإيمان والطاعة. والدخول المرتب على الإيمان والطاعة هو الدخول المثاب بها وقرينته الثالثة هو أن الصبي نسب الدخول إلى نفسه حيث قال فأومن بك وأطيعك فادخل الجنة فيدل على أنه يستحق الدخول بسبب الأعمال الصالحة والدخول المسبب عن الأعمال هو الدخول المثاب بها.

المباحث في أطفال المؤمنين والمشركين وأصحاب الأعراب

البحث الأول في أطفال المؤمنين وفيهم مذهبان الأول إنهم في الجنة وهو الصحيح لأحاديث كثيرة منها مارواه ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً كل مولودٍ يولد في الإسلام فهوفي الجنة شبعان ريان يقول يارب أورد عليّ أبويّ (رواه ابن أبي الدنيا) والثاني الإحالة على علم الله تعالى بأعمالهم على تقدير بلوغهم.

البحث الثاني: في أطفال المشركين والكفار وفيهم مذاهب. الأول انهم في الجنة وهو الصحيح عند الجمهور في البخاري أن إبراهيم عليه السلام رآه النبي صلى الله عليه وسلم الخ في الجنة وحوله أولاد الناس قالوا يا رسول الله وأولاد المشركين. قال وأولاد المشركين والثاني إنهم في النار وهو قول جمع عظيم مستدلين بقوله عليه السلام الوائد والموؤدة في النار رواه أبوداود لكن ههنا احتمال كون المؤودة بالغة واذاجاء الإحتمال بطل الاستدلال. والثالث أن أمرهم موقوف على علم الله ويدل عليه حديث أبي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المشركين فقال الله أعلم بما كانوا عاملين (راه مسلم). والرابع أنهم خدام أهل الجنة. والخامس أنهم في الأعراف. والسادس السكوت وهو مختار أبي حنيفة رحمه الله. والسابع قول بعض المبتدعة أنهم يعادون تراباً يوم القيامة.

البحث الثالث: في اصحاب الأعراف ففيهم أقوال. الأول هم الذين استوت حسناتهم وسيأتهم كمايدل عليه حديث جابر رضي الله عنه. والثاني أنهم أناس قتلوا في سبيل الله بمعصية آبائهم فمنعهم من دخول الجنة معصية آبائهم ومنعهم النار قتلهم في سبيل الله (رواه الطبراني). والثالث انهم الأنبياء والشهداء وهم أفاضل المؤمنين يقومون على مقام عال للنظارة ينظرون عجائب الجنة والنار. والرابع أنهم مؤمنوا الجن. والخامس أنهم أهل الفترة وهم الذين لم يبلغهم الدعوة وههنا أقوال. **فقال الشيخ الأشعري** راداً عليه.

فإن قال الثالث أي الذي مات صغيراً (**يارب لم أمتني صغيراً وما أبقيتني إلى ان اكبر فاومن بك وأطيعك فأدخل لجنة**)وكان هو الأصلح لي فما يقول الرب أي ماذا يجيبه (**فقال الجبائي**) يقول الرب أي يجيبه (**إني كنت أعلم منك إنك لوكبرت لعصيت فدخلت النار فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً**) لكي تنجي من النار والعذاب فقال الأشعري راداً على الجبائي فإن قال الثاني أي الذي مات عاصياً يارب لمَ لم تمتني صغيراً لئلا اعصي لك فلا أدخل النار يعني ان لأصلح هو أن تموتني صغيراً ولم تفعله بل أبقيتني إلى أن اكبر فصدر العصيان مني وأدخل النار وهو خلاف ماهو الأصلح لي (**فبهت الجبائي**) أي سكت متحيراً وذهبت حجته (**وترك الأشعري مذهبه**) أي مذهب الجبائي واشتغل

هو ومن تبعه كالإمام الباقلاني وإمام الحرمين والإمام الرازي بإبطال رأي المعتزلة واثبات ماورد به السنة أي الحديث واثبات مامضى أي جرى عليه الجماعة أي الجمهور الصحابة. فسموا أهل السنة والجماعة. لاتباعهم الحديث وجمهور الصحابة ويسمون الأشعرية والأشاعرة وأكثر المتكلمين من أهل السنة على مذهبهم كأهل العرب والعراق والشام وخراسان ونشأ في بلاد ماوراء النهر أئمة عظام لايحصى عددهم على مذهب الأمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى عليه ومقتدائهم هو الأمام أبو منصور الماتريدي تلميذ أبي حنيفة رحمه الله بثلاث وسائط وماتريد قرية من سمرقند.

(**ثم لما نقلت الفلسفة**) من اليونانية (**إلى العربية**) وأول من نقلها خالد بن يزيد بن معاوية وكان عارفاً بالطب والكيمياء وكان أكثر النقل في زمن مأمون العباسي ومن أعظم الناقلين حنين ابن اسحاق بن حنين. واليونان اسم بلاد من الروم منسوبة إلى يونان بن يافث بن نوح.عليه السلام الغرض منه توطئة وتمهيد لبيان كلام المتأخرين.

اعلم أن الفلسفة هي الحكمة وعرّفوها بأنها علم بأحوال اعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية

ويرد عليه أولاً بأن هذا التعريف ليس بجامع لأفراده(صغرى)وكل ماهذا شأنه يكون باطلاً(كبرى)أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأنه لايصدق على العلم الا على أعنى الحكمة الالهي فإن موضوعه الموجود المطلق أي سواء كان ذهنياً او خارجياً فلايبحث فيه عن الأعيان فقط أي عن الموجودات الخارجيّة فقط.

قلنا: هذا التعريف تقليدي فإن الشيخ ذكره كذلك(الا بلا بكردن ملا) لكنه لايدفع عدم جامعية التعريف فلايصح التعريف.

أونقول: المراد من الموجود المطلق في موضوع الحكمة الإلهية هو الواجب والجوهر والعرض لاالموجود الذهني والخارجي والواجب والجوهر والعرض من الموجودات الخارجية لكن الشيخ يبحث في فصل من فصول الالهيات عن وجود المعقولات ويثبت وجودها في نفس الأمر فقط.

فالحق في الجواب اسقاط لفظ الأعيان أوالتعميم في الموجود الخارجي بأن الموجود الخارجي اعم من أن يكون موجوداً في الخارج بنفسه أو بمنشأة.

ويرد عليه: ثانيا بأن هذا التعريف ليس بجامع لأفراده(صغرى)وكل ماهذا شأنه يكون باطلاً(كبرى)فهذا التعريف باطلٌ أماالكبرى فظاهرة وأماالصغرى فلأنه لايصدق على فن الحساب فإن موضوعه العدد وهو من الإنتزاعيات لامن الأعيان.

قلنا: **العدد من الموجودات الخارجية بزعم الحكماء صرح بذلك المعلم الثالث.**

أونقول أن العدد وأن لم يكن موجوداً في الخارج بنفسه لكنه موجود فيه بمنشاءه وهو المعدود.

فإن قيل: هذا التعريف لايكون مانعاً عن دخول الغير فيه (صغرى) وكل ما هذا شأنه يكون باطلاً(كبرى) فهذا التعريف باطلٌ (نتيجة) اما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأنه يصدق على العلوم العربية كالنحو والصرف وغيرهما لأنها يبحث فيها عن الألفاظ واللفظ صوت موجود في الخارج.

قلنا: المراد من البحث عن الموجودات الخارجية البحث عنها بمجرد كونها على ماهي في نفس الأمر بأن لايكون فيها لوضع الواضع دخلٌ والألفاظ ليست كذلك.

فإن قيل: هذا التعريف لايكون مانعاً عن دخول الغير فيه (صغرى) وكل ماهذا شأنه يكون باطلاً (كبرى) فهذا التعريف باطلٌ أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأنه يصدق على علم الكلام لأنه أيضاً علم بأحوال أعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الأمر.

قلنا: الحكمة يبحث فيها عن أحوال أعيان الخ بمجرد كونها على ماهي عليه من غير ملاحظة قانون الإسلام. والكلام يبحث فيه عن أحوال الخ لكنه منظور فيه رعاية قانون الإسلام قوله **(وخاض)** أي شرع ودخل فيها الإسلاميون **(وحاولوا)** أي طلبوا الرد على الفلاسفة **(فيما)** أي في المسائل اللتي **(خالفوا فيه)** الضمير إلى ما **(الشريعة)** كقدم العالم وإضطرار الصانع ونفي حشر الأجساد ونفي علم الله على الجزئيات وإمتناع الخرق والإلتيام في الأفلاك ونسبة تدبيرالعالم إلى العقول العالية وغيرها من الخرافات.

اعلم: أن قدماء الفلاسفة كانوا تلامذة الأنبياء ومن خواص المؤمنين.

فإن قلت: فكيف صدرعنهم ماصدر من الخرافات.

قلنا: هذه الخرافات إمامن غلط الناقلين لقصور افها مهم عن درك رموزهم فإنهم كانو يتكلمون بالإشارات كالصوفية. وإما صادرة عن ارزال الفلاسفة الذين يدعون الاستغناء

عن الإنبياء. وإما لأن شرائع أنبياءهم كانت ساكتةً عن تلك المسائل فتكلموا فيها برأيهم فغلطوا في الإجتهاد والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب (**فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة**) للرد عليها وهذا معنى قوله ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا أي يقتدروا من إبطالها لأن إبطال المذاهب لايمكن بدون معرفة كنهها **وهلم جرّا** أي تعال تجر السلسلة جرّاً.

فإن قيل: هذه الجملة انشائية معطوفة على قوله فخلطوا وهو خبر فلزم فيه عطف الإنشاء على الخبر.

قلنا: هذه الجملة معطوفة على جملة انشائية مقدرة أي اسمع ماتلونا عليك وهلمَّ جرّاً.

(**إلى أن أدرجوا**) أي الإسلاميون فيه أي في الكلام (**معظم الطبعيات**) أي المسائل المشهورة منها كمسئلة المكان والحيز ومسئلة الخرق (**والإلهيات**) أي اكثر الإلهيات كمسئلة عينيّة الصفات والوجود والتشخص وغيريتها ومسئلة الجوهر الفرد (**وخاضوا** واشتغلوا في الرياضيات أشارة إلى أن ماذكروا من الرياضي مباحث قليلة.

تعريف الكحمة الطبعي

ثم الحكمة الطبعي عبارة عن العلم الباحث عن أحوال الموجود الواقعي المحتاج إلى المادة في كلا الظرفين أي الذهن والخارج وهو الموجود الذي تكون المادة جزءً منه والكل لايتحقق بدون الجزء لافي الذهن ولا في الخارج وموضوعه الجسم الطبعي من حيث اشتماله على قوة التغير والحكمة الإلهية عبارة من العلم الباحث عن احوال الموجود الواقعي الغير المحتاج إلى المادة في كلا الظرفين فإن خالط مع الماديات لاعلى سبيل الإحتياج من حيث العموم كالوجود والإمكان فهو فن الأمور العامة وأن لم يخالط أصلاً فهي المجردات فإن كان التجرد ذاتياً فهو فن الواجب وإن كان مستفاداً عن الغير فهو فن العقول والنفوس الناطقة والحكمة الرياضية عبارة عن العلم الباحث عن أحوال الموجود الواقعي المحتاج إلى المادة في الخارج لافي الذهن وهي الأمور التي تكون علاقتها مع الماديات علاقة الحلول ولاريب في أن تصور الحال بدون المحل جائز وتحقق الحال بدون المحل في الخارج محال وموضوعها الكم وفنون الرياضي أربعة الهيأة والهندسة والموسيقي والحساب وللتفصيل مقام آخر.

حتى) أي أدرجوا فيه الأمور المذكورة (**حتى**) كاد أي قرب (**لايتميز**) أي الكلام (**عن**

الفلسفة لولا اشتماله) أي علم الكلام **(على السمعيات)** وهي عبارة عن الأبحاث اللتي يكون مدارها على الأدلة السمعيّة وهذا أي المخلوط بالفلسفة **(هو كلام المتأخرين)** كالإمام الرازي وصاحب المواقف وسيف الدين الأمدي **(وبالجملة)** أي الكلام المتلبس بالإجمال أي الخلاصة هو أشرف العلوم سواء كان كلام القدماء أو المتأخرين والغرض منه بيان وجه شرافة علم الكلام إجمالاً بعد بيان شرافته تفصيلاً.

قال احمد جند رحمه الله في حاشية (٦) ص(٧) معترضاً على الشارح (وأنت خبيرٌ بأن قوله بالجملة ليس بواقع موقعه الخ) حاصل الاعتراض أن الكلام المجمل يكون مذكوراً في ماسبق تفصيلاً وههنا ليس كذلك فإن حاصل الكلام المجمل هو الإشارة إلى وجه شرافة علم الكلام بإعتبار المسائل والغاية والأدلة ولم يكن له فيما سبق عين ولا اثر.

قلنا: قد إشار الشارح إلى شرافة علم الكلام بإعتبار المسائل والغاية والأدلة فإن ماذكره من أن العلم المتعلق بالأحكام المتعلقة بالإعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات إشارة إلى شرفه بإعتبار المسائل إذ الأحكام المتعلقة بكيفية الإعتقاد مسائل الكلام وتلك الأحكام من أقسام الأحكام الشرعية أي الماخوذة من الشرع وإذا كانت ماخوذة من الشرع الماخوذ من الوحي المفيد للحق اليقين فكان من شرف المسائل. وقوله المنجى عن غياهب الشكوك الخ إشارة إلى شرفه بإعتبار الغاية وماذكر في وجوه تسمية هذا العلم بالكلام من الوجه السادس والسابع صريح في شرفه من جهة الدلائل ولعل المحشى أشار إلى جوابنا بقوله (تدبر).

(ورئيس العلوم الدينية) وهي ستة الكلام، والتفسير، والحديث، واصول الفقه، والفقه، والتصوف، ورئيسها عند المتكلمين علم الكلام لتوقف الباقي على معرفة الذات والصفات والنبوة **(وكون معلوماته العقائد الإسلامية)** هذا شرف بحسب المعلوم **(وغايته)** عطف على معلوماته **وبراهينه** عطف على معلوماته الغرض منه شرافته بحسب الدلائل.

قال الفاضل عصام الدين أن جهات الشرافة ثلاثة شرف الموضوع، وشرف الغاية، وشرف الدلائل، وعد بعضهم شرف المسائل، أيضاً منها ثم اعترض بأنه لاوجه لترك الشارح بيان شرف الموضوع.

قلنا: المقصود إثبات شرف الفن لا إستقصاء جهات الشرف. وإجاب جند رحمه الله بأنه إنما لم يتعرض له للاختلاف في الموضوع لأن شرافته به بإعتبار أنه الذات والصفات لا يتم عند المتاخرين وبإعتبار أنه الموجود المطلق لايتم عند القدماء.

(**ومانقل عن السلف**) الخ الغرض منه دفع إشكال وهو إنا لانسلم أن علم الكلام أشرف العلوم لأنه لوكان له شرافة (مقدم) لماطعن فيه السلف (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلأنه نقل عن الإمام أبي يوسف رحمه الله من تكلم تزندق وعن الإمام الشافعي رحمه الله أنه قال حكمي في علماء الكلام أن أضربهم ضرباً وجيعاً واحملهم على الإبل وأطوف بهم الديار وأنادي عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واشتغل بالكلام.

وحاصل الدفع: أن مانقل من السلف من ذم علم الكلام فهو محصور في أربعة اشخاص. الأول من يتعصب في الدين فلايطيع الحق بعدظهوره فالكلام يقويه على المناظرة فيزيد تعصبه. والثاني من يكون قاصراً عن درك كنه المسائل وحقيقتها فهذا الرجل أذا اشتغل بعلم الكلام يشوش ايمانه. والثالث من يقصد القاء الشبهات الكلامية على ضعفاء المسلمين كما فعله الملاحدة افساداً للدين كإبن الراوندي وعبدالكريم بن أبي العوجاء والقرامطة. والرابع من يشتغل في دقائق الفلسفة بدون الحاجة إليها وهذا معنى قوله **فإنما** أي المنع لأربعة اشخاص الأول (**للمتعصب**) في الدين أي من لايطيع الحق عناداً.

(**والثاني القاصر عن تحصيل اليقين**) أي القاصر عن تحصيل كنه المسائل. والثالث (**القاصد افساد عقائد المسلمين بإلقاء الشبهات**) الكلامية على ضعفاء المسلمين. والرابع (**الخايض**) أي المشتغل (**فيما لايفتقر إليه**) الضمير إلى ما (**من غوامض**) أي دقائق (**المتفلسفين**) وقيد مالايفتقر احترازٌ عما فعله المتأخرون حيث ذكروا مباحث الفلسفة بقدر الضرورة (**والا**) أي إن لم يكن مرادهم بالمنع ماذكر(**فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات**) وهو النظر في معرفة الله ورسوله فإن المتكلمين اجمعوا على أن النظر واجب بدليل نقلي وعقلي أما الأول فقوله تعالى (قُلِ انظُرُو مَا ذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرضِ) (وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون) (وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك

لآيات لقوم يعقلون) إلى غير ذلك من الآيات وعن عائشة رضي الله عنها قالت لما نزل قوله تعالى (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب) قال النبي صلى الله عليه وسلم ويل لمن قرء ها ولم يتفكر فيها وأما الثاني فما أشار إليه الشارح وهو أن معرفة الله وصفاته واجبة إجماعاً وهي لاتحصل إلا بالنظر ومالايتم الواجب إلا به فهو واجب. قوله (ثم لما كان مبنى) الخ الغرض الأول منه تمهيد للمتن الأتي (حقائق الأشياء ثابتة) والغرض الثاني منه بيان مسائل المتن إجمالاً بأن في العقائد ثلاث مسائل الأولى مسئلة التوحيد والثانية مسئلة الصفات والثالثة مسئلة باقي المسموعات فألأولى والثانية منها تثبت بالعقل والنقل والثالثة تثبت بالنقل فقط والغرض الثالث منه دفع اعتراض وهو أن المقصود من علم الكلام مباحث الذات والصفات والسمعيات. فإشتغال المصنف رحمه الله بإثبات حقائق الأشياء وبيان تحقق العلم بها إشتغال بما لايعني.

حاصل الجواب: أن مسئلة الذات والصفات والسمعيات موقوفة على وجود الواجب تعالى ووجود الواجب تعالى نظري عندالمتكلمين محتاج إلى البرهان والبرهان على قسمين البرهان اللميّ والبرهان الإنّي والبرهان اللمي هو الذي يكون الاستدلال فيه من العلة على المعلول وهو لايمكن على وجود الواجب لأنه تعالى لاعلة له حتى ينتقل منه إلى وجود الواجب فهوتعالى برهان على كل شيء.

والبرهان الإنّي هو الذي يكون الاستدلال فيه من جانب المعلول على العلة وهذا البرهان يمكن على وجود الواجب.

لكن الإنتقال من المعلول إلى العلة يتوقف على مقدمات ثلثة. الأولى وجود المعلولات والمصنوعات إشار إليه المصنف رحمه الله بقوله حقائق الأشياء ثابتةٌ فلو كانت معدومة لكان الانتقال منها إلى وجود الواجب محالاً. والثانية العلم بها متحقق لأن الاستدلال من المعلول فرع العلم على المعلول فإن الانتقال من المجهول محال. الثالثة أن العالم بجميع أجزاء ، محدث لأن الأجسام لاتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ومحل الحادث لابد أن يكون حادثاً فثبت حدوث الأجسام. وإذا ثبت حدوث الأجسام ثبت حدوث سائر الأعراض لأنها قائمة بالأجسام والقائم بالحادث لابد أن يكون حادثاً وإذا ثبت حدوث

الأجسام والأعراض ثبت الإحتياج إلى الواجب تعالى فإن علة الإحتياج إلى الواجب تعالى هوالحدوث. فطريق الاستدلال أن تقول العالم محدث بالفتح (صغرى) وكل محدث بالفتح لابد له من محدث بالكسر (كبرى) فالعالم لابد له من محدثٍ (نتيجة) أما الصغرى فلمّا مرّ في المقدمة الثالثة ولأن العالم متغير (صغرى) وكل متغيرٌ حادث (كبرى) فالعالم حادث وأما الكبرى فلأن كل محدث بالفتح يكون ممكناً والممكن يكون وجوده وعدمه سيان وزائدان على نفس الذات. وترجيح أحدهما على الآخر من غير مرجح محال. والمرجح لايكون ممتنعاً فإن العلية من شأن الموجود وإلا لزم على تقدير وجود المعلول عدمه فإن امتناع العلة يستلزم امتناع المعلول ولاممكناً. لأنه لوكان المرجح والجاعل ممكناً (مقدم) لزم الدور أوالتسلسل وعليّية الشيء لنفسه ولعلله (تالي) لكن التالي بشقوقه باطل فالمقدم مثله أما بطلان التالي فظاهر وأما دليل الملازمة فإن زيداً مثلاً لوكان صانعاً لعمرٍ فزيد أيضاً ممكن محتاج إلى جاعل فلوكان عمر جاعلاً لزيدٍ لزم الدور. وإن كان الجاعل لزيدٍ ممكناً آخر وله آخر هكذا لزم التسلسل. وأيضاً مجموع الممكنات ممكن ألبتة لابد له من جاعل فلوكان جاعله ممكناً لكان داخلاً في المجموع لأنا فرضناه مجموعاً فلزم علية الجزء للكل وهو محال لأنه يلزم منه علية الشيء لنفسه لأن الجزء إنما يصير علة للمجموع إذا كان علة لجميع أجزائه ومن جملتها هو نفسه فصار عليته لنفسه أيضاً وأيضاً علة المجموع لوكان ممكناً فلابد لهذا الممكن الجاعل أيضاً من علة جاعلية. فلوكان علته المجموع لزم عليّة الشيء لعلله. فلما استحال ان يكون المرجح ممتنعاً أو ممكناً ثبت أن يكون واجباً وليس الإيجاب من شأن الميت فثبت صفة الحيات. وكذا الإضطرار والعجز والأصمية والبكمية والجهل والتعطيل تنافي الإيجاد فثبت كونه تعالى مريداً قادراً سميعاً بصيراً عالماً مكوّناً. **(على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع).**

اعلم: أن لفظ الاستدلال إن كان بعده مدخول الباء فهو دليل و إن كان مدخول كلمة على يكون دعوى. فوجود المحدثات دليل على وجود الصانع. **(ثم الانتقال)** عطف على الاستدلال **(منها)** أي من الأمور الأربعة المذكورة **(إلى سائر السمعيات)** كأحوال القبر والبعث والنبوت والإمامة **(ناسب)** جواب لما **(تصدير الكتاب)** منصوب على المفعولية.

أو مرفوع فح ناسب بمعنى حسُن (بالتنبيه) في اللغة هو الدلالة على ما غفل عنه المخاطب وفي الاصطلاح مايفهم من مجمل بادنى تأمل. وفي ذكر التنبيه إشارة إلى أن وجود الأشياء وكذا تحقق العلم بها بديهيٌّ لا يحتاج إلى دليل بل إلى تنبيه (على وجود ما) أي الذي نشاهده (من) بيان لما (الأعيان) جمع عين وهو الممكن القائم بنفسه كالجسم والجوهر الفرد (والأعراض) كالحركة والسكون وغيرهما (وعلى تحقق العلم بها) لأن العلم بها وسيلة إلى العلم بصانعها (يتوصل بذلك إلى معرفة ماهو المقصود الأهم) أي الأعظم وهو التوحيد والصفات.

(قوله قال أهل الحق) الخ الأهل بمعنى الولي وأهل المذهب أي من تدين به (وللحق) معنيان الأول سنة الرسول صلى الله عليه وسلم وجماعة الصحابة رضي الله عنهم فمعنى أهل الحق المتدينين بالسنة والجماعة وهم أهل السنة والجماعة. والثاني بمعنى مطلق الوجود فمعنى أهل الحق أولياء الوجود أي كل من له الوجود.

فإن قيل: لايصح إرادة احد من هذين المعنيين أما الأولى فلأنه لايصح تخصيص مقولية هاتين الجملتين بأهل السنة والجماعة. فإن القائل بثبوت حقائق الأشياء وتحقق العلم بها جميع المتكلمين والفلاسفة ماعدى السوفسطائية.

وأماالثانية فلعدم صحة المعنى فإن من أهل الوجود أي من الموجودين السوفسطائية وهم لايقولون هاتين الجملتين.

قلنا: أولاً أن المراد من أهل الحق المعنى الأول أي أهل السنة والجماعة.

وان قلت: فاختصاص هاتين الجملتين بأهل السنة غير صحيح.

قلت: لانسلم أن المقول هاتان الجملتان بل المقول مجموع مافي الكتاب ولاشك أن مجموع مافي الكتاب مختص بأهل السنة والجماعة.

فإن قيل: لايصح أن يكون جميع مافي الكتاب مقولاً فإن من جميع مافي الكتاب قوله خلافاً للسوفسطائية وقوله والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء وهما ليسا بداخلين في مقولة القول.

قلنا: هاتان الجملتان معترضتان من كلام المصنف رحمه الله أو حالتان من فاعل قال في قوله قال أهل الحق والحال عن الفاعل لقال لاتدخل في مقول قال.

وقلنا: ثانياً عن أصل الاعتراض أن المقول هاتان الجملتان.

وإن قلت: فتخصيصهما بأهل السنة والجماعة غيرصحيح.

قلت: تخصيصهما بأهل السنة لعدم الاعتداد بسائر الفرق الضالة.

أونقول: المراد من أهل الحق المعنى الثاني أي الموجودون.

وإن قلت ماقلت. قلت إنما يرد لولم يستثنى المصنف رحمه الله السوفسطائية بقوله خلافاً للسوفسطائية فالمراد من الموجودين ماعدى السوفسطائية. **(وهو الحكم المطابق)** أغراضه أربعة الأول تشريح لفظ الحق باعتبار المفهوم. والثاني تشريحه باعتبار الموصوف. والثالث تشريحه باعتبار المقابل. والرابع تشريحه باعتبار الملابس ومقابل الملابس إشار إلى الأول بقوله وهو الحكم المطابق وإلى الثاني بقوله يطلق على الأقوال الخ. والى الثالث بقوله ويقابله الباطل وإلى الرابع بقوله وأما الصدق الخ. **(وهو الحكم)** الخ أراد به اسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً أي النسبة التامة الخبرية الإيجابية أو السلبية **(المطابق للواقع)** أي للمحكي عنه.

اعلم: أن في المحكي عنه مذهبين الأول مذهب أهل العربيّة. والثاني مذهب المحققين فمذهب أهل العربية هو أن المحكي عنه عبارة عن النسبة الواقعية أي بدون لحاظها في الذهن والحكايت عبارة عن النسبة الذهنية مع لحاظها في الذهن اه فبينهما إتحاد ذاتي وتغير اعتباري ومذهب المحقيقن أن المحكي عنه عبارة عن الموضوع المحيث بحيثية المحمول أو المحمول المحيث بحيثية الموضوع ومعناه كون الموضوع بحيث يصح انتزاع المحمول عنه أو كون المحمول بحيث يصح انتزاعه عن الموضوع. والحكاية هي النسبة فبينهما تغائر ذاتي عندهم. فالحق عبارة عن مطابقة الحكاية أي النسبة مع المحكي عنه(النسبة الواقعية أو الموضوع المحيث أو المحمول المحيث).

ثم اعلم: أن العلامة الخطائي تلميذ الشارح رحمه الله قائل بأن المطابق بفتح الباء على صيغة اسم المفعول وذلك لأن اعتبار المطابقة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم. وغرضه بيان التفرقة بين الحق والصدق مفهوماً ورد عليه عصام رحمه الله في

حاشية(١٤) ص (٧) بأنه ليس غرض الشارح من هذا التعريف بيان الفرق بينهما بحسب المفهوم بل غرضه بيان التفرقة بحسب الاستعمال فقط بأن الحق يطلق على الأقوال الخ.

ففي الحق والصدق كليهما يعتبر المطابقة من جانب الحكم.

فإن قلت: مالدليل على أن هذا التعريف مبني على عدم الفرق بين الحق والصدق مفهوماً.

قلت: الدليل عليه أمران الأول قوله وأما الصدق فقد شاع في الأقوال الخ فإنه يدل على أن الفرق بينهما بحسب الإستعمال لا بحسب المفهوم والثاني قوله وقد يفرق بينهما الخ فإنه بيان الفرق بحسب المفهوم باعتبار المطابقة في احدهما من جانب الحكم وفي الآخر من جانب الواقع. فلو حمل العبارة السابقة أيضاً على الفرق المفهومي لكان هذا الفرق لغواً وقول العصام رحمه الله فيها(وقد يطلق على الأقوال الظاهرفيه على القول) اعتراض على الشارح حاصل الاعتراض أن الحق مفرد يتصف به المفرد لا الجمع فيقال قول حق ولا يقال اقوال حق فا الظاهر أن يقول يطلق على القول.

قلنا: الحق مصدر يطلق على القليل والكثير وأيضاً نقول اللام فيه للإستغراق فيطلق على الكثير.

فإن قيل: القول أيضاً مصدر بمعنى المقول يصدق على القليل والكثير فلاحاجة إلى جمعيته.

قلنا: جمعية القول للإشارة إلى أن كل قول باعتبار اشتماله على ذلك الحكم يطلق عليه الحق دون قول خاص وقوله فيها(باعتبار اشتمالها على الحكم) الصحيح قوله باعتبار اشتمالها على ذلك أي على الحكم المطابق وقوله فيها(والمطابق) عطف على الخبري قوله فيها(دون العقائد) أي دون تقييد العقائد والأديان والمذاهب بالخبري وقوله فيها(بل هو لمجرد تقيدها بالمطابقة بالحيثية) أي بحيثية الاشتمال حاصل ماقاله عصام رحمه الله أن الماخوذ في مفهوم الحكم أمران الأول كونه خبرياً والثاني المطابقة مع الواقع فقوله باعتبار الاشتمال على الحكم المطابق يفيد تقيد القول بكلا الأمرين فأن القول شامل للخبر والإنشاء فيصح تقيده بالأمر الأول وكذلك هو شامل للمطابق وغير المطابق فيصح تقيده بالمطابق ويفيد تقيد العقيدة والدين بالأمر الثاني لأنهما يشملان المطابق وغير المطابق دون الأمر الأول لأنهما مختصان بالخبر لايوجد فيهما الأنشاء **(قوله يطلق)** الخ غرضه تشريح الحق باعتبار الموصوف **(على الأقوال)** كما يقال هذا قول حق **(والعقائد)** كما

يقال هذه العقيدة حقة (والمذاهب) كما يقال هذا المذهب حق قوله (باعتبار اشتمالها أي) الأمور المذكورة على ذلك أي على الحكم المطابق للواقع غرضه دفع مايراد من أن الحق يجوز أن يكون صفةً للقول لأنه يقال للمركب وهو مشتمل على النسبة فيمكن فيه اعتبار مطابقة النسبة للواقع لكن العقيدة والدين والمذاهب مفردات ليس فيها نسبة حتى يطابق الواقع فلايكون الحق صفةً لهذه الأمور.

أجاب: (بقوله باعتبار) الخ حاصل الجواب أن هذه الأمور يمكن أن يعتبر فيها الحكم المطابق فإن المراد من العقيدة القضية المعقولة ومن الدين القضايا المطاعة ومن المذهب القضايا التي تذهب إليها رأي المجتهد.

(قوله ويقابله الباطل) غرضه تشريح الحق باعتبار المقابل (وأما الصدق الخ) غرضه تشريح الحق باعتبار الملابس وهوالصدق.

فإن قيل: مقصوده بيان الفرق بين الحق والصدق باعتبار الاستعمال وهو كما يحصل بقوله شاع يحصل بقوله فقد استعمل فلم أثر الأول على الثاني مع أن الثاني شائع في كلامهم.

قلنا: إشارة إلى أن نفس الاستعمال مشترك بينهما والفرق بينهما في الاستعمال الشائع فإن في الاستعمال الشائع الصدق مختص بالأقوال ولايطلق على العقائد والأديان. قوله (وقد يفرق بينهما) أي بين الحق والصدق. غرضه بيان إصطلاح آخر في الحق والصدق وعلى هذا الاستعمال يكون بينهما تغائر مفهوماً (بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع) فيقال طابق الواقع الحكم (وفي الصدق) أي تعتبر المطابقة في الصدق (من جانب الحكم) فيقال طابق الحكم الواقع.

فإن قيل: تسمية الاعتبار الأول (طابق الواقع الحكم) بالحق وتسمية الاعتبار الثاني (طابق الحكم الواقع) بالصدق ترجيح بلامرجح. لأن كل واحدٍ من الواقع والحكم معتبر في كل من الاعتبارين.

قلنا: استمع لما نتلوه عليك من أن لكل واحد من الحق والصدق معنين لغوي وإصطلاحي وقدم المعنى الاصطلاحي لهما وأما المعنى اللغوي للحق فهو الثابت المتحقق في نفس الأمر بدون اعتبار المعتبر ومصداقه الواقع فيكون الحق اللغوي وصفاً للواقع فيقال الواقع حق

أي ثابت بدون اعتبار معتبرفجعل في الحق الاصطلاحي هـذا الموصـوف منظـوراً أولاً أي فاعلاً للمطابقة.

فقيل: الحق هو مطابقة الواقع الحكم. وأما المعنى اللغوي للصدق فهو الإنباء عـن الشيء على ماهو عليه ومصداقه الحكم فيكون الصدق اللغوي وصفاً للحكم فيقال الحكم صدق أي إنباءٌ عن الخ فجعل في الصدق الاصطلاحي هذا الموصوف منظوراً أولاً.

فقيل: الصدق مطابقة الحكم الواقع. فتسمية الاعتبار الأول بالحق من قبيل تسمية شيء ع بوصف لص شيء صط هو عط معتبر فيه أولاً فلايلزم الترجيح بلامرجح وكذا تسمية الاعتبار الثاني بالصدق من هذا القبيل.

ع وهو الاعتبار الأول أي طابق الواقع الحكم ١٢ منه
لص مصداق الوصف هو الحق كما قلنا الواقع حق ١٢منه
صط وهو الواقع فإنه كان موصوفاً١٢ منه
عط أي هذا الموصوف فإنه معتبر في الاعتبار الأول اولاً لأنه كان فاعلاً ١٢منه

فإن قيل: لانسلم أن الصدق اللغوي وصف للحكم لأن الصدق اللغـوي هـو الانبـاء الـخ وهو وصف المتكلم.

قلنا: نعم أنه وصف المتكلم إذا كان منبئًا للفاعل وأما إذا كان مبنيّاً للمفعول فهـو وصـف الحكم أي كون الشيء منبئًا عنه ومخبراً عنه.

فإن قيل: كون الشيء مبنيّاً عنـه ومخبراً عنـه لايكـون إلا المحـكي عنـه وهـو الموضـوع المحيث فهو وصف المحكي عنه لا للحكم.

قلنا: كون الشيء مبنياً عنه صفة للحكم أولاً وللمحكي عنه ثانياً فإن المخبر عنه حقيقة لقولنا الإنسان قائم ثبوت القيام للإنسان وهو الحكم والإنسان المحيـث يتصـف بكونـه مخبراً عنه بواسطة هذا الثبوت ورعاية ما بالذات أولى.

قوله (فمعنى صدق الحكم) الخ تفريع على ماسبق بطريـق اللـف والنشر المشـوش فهـذا تفريع على قوله وفي الصدق وقوله ومعنى حقيقة الخ تفريع على قوله فمعنى صدق الحكم الخ.

فإن قيل ما فائدة اللف والنشر المشوش.

قلنا: فائدته تقليل المحذور فإن في اللف والنشر المرتب يقع الفصل بين التفريعين والمتفرع عليهما في الموضعين وعلى طريق اللف والنشر المشوش في موضع واحد.

قوله ومعنى حقيقتة أي كون الحكم حقاً (**مطابقة الواقع إياه**) تفريع على قوله بأن المطابقة تعتبر في الحق.

فإن قيل: أن قوله(معنى حقيَّته) في درجة المعرف بالفتح وقوله مطابقة الواقع الخ في درجة المعرّف بالكسر والمعرف بالكسر يجب حمله على المعرف بالفتح وههنا لايصح الحمل لأن مطابقة الواقع صفة للواقع وحقية الحكم صفة الحكم فعلى تقدير الحمل يلزم حمل المبائن على المبائن.

قلنا: ههنا امران مطابقة الواقع ومطابقة الواقع الحكم والأول صفة الواقع والثاني صفة الحكم ونظيره تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ فيرد أن فهم المعنى إن كان مصدراً مبنياً للفاعل فهو صفة الفاهم وإن كان مصدراً مبنياً للمفعول فهو صفة المعنى والدلالة من قبيل الألفاظ فلزم حمل صفة الفاهم المتكلم أو صفة المعنى المفهوم على اللفظ وجوابه أن ههنا امرين الأول فهم المعنى فقط والثاني فهم المعنى من اللفظ والثاني صفة اللفظ هذا عند السعد رحمه الله وعند السيد رحمه الله مطابقةً الواقع ومطابقة الواقع الحكم كلاهما من صفات الواقع فالجواب عن أصل الاعتراض عنده أن مطابقة الواقع الحكم يلزمه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع وهذا اللازم صفة للحكم فههنا إقامة الملزوم مقام اللازم كما أن فهم المعنى من اللفظ يلزمه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فا التعريف باعتبار هذا اللازم. قوله (**حقائق الأشياء ثابتة**).

فإن قيل: مبنى المتون على الاختصار فينبغي أن يقول المصنف رحمه الله الأشياء ثابتة.

فأجاب عصام الدين رحمه الله بأن ثبوت الأشياء لاينافي مذهب العندية. لأنهم أيضاً قائلون بثبوت الأشياء بحسب الاعتقاد فلايتم به الرد على العندية وإنما المنافي لمذهبهم ثبوت الحقائق أي مابه الشيء هوهو في حد ذاته اى مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد وفيه نظر لأن الحقيقة عبارة عن مابه الشيء هوهو فالشيء والحقيقة قبل التقيد بقولنا في حد ذاته ليستا

بمتنافيين لمذهبهم وبعد التقيدبه يكونان مستويين في المنافات فالحق في الجواب أن يقال إزدياد لفظ الحقائق للتاكيد لما في لفظ الحقيقة من الاشارة إلى التحقق.

وقال الكفوي رحمه الله انما زادوا الحقائق تمهيداً وتقريباً لماسيأتي من قول المصنف رحمه الله العالم بجيمع أجزائه محدث لأن العالم اسم لجميع الأجناس فتدبر.

ثم إن في لفظ الأشياء خمسة مذاهب الأول مذهب الكسائي هو يقول أنه جمع شيء كضيف وأضياف ويرد عليه أن الإشياء غير منصرف وكل جمع على أفعلاء منصرف واجيب بأن عدم انصرافه لمشابهته بحمراء كما لم يصرف سراويل تشبيهاً بمصابيح. والثاني مذهب الخليل وسيبوية هما يقولان أن الاشياء ليس بجمع بل هواسم جمع اصله شيئاء بهمزتين بينهما ألف وكان وزنه فعلاء ثم انتقلت الهمزة إلى أول الكلمة فصار أشياء على وزن لفعاء. وعدم انصرافه بألف التانيث الممدودة فإنه يقوم مقام السببين. والثالث مذهب الفراء وهو أنه جمع شيٍّ بتشديد الياء وبعدها همزة على وزن هيّنٍ فخفف كميِّت بالتشديد المخفف إلى ميت بدون التشديد وجمع بعد التخفيف على أشيئاء بالياء ثم الهمزة ثم الألف ثم الهمزة على وزن افعلاء ثم خفف فيه بقلب الهمزة الأولى ياءً وحذف الياء الأولى فصار أشياء على وزن أفلاء لحذف الياء التي كانت عين الكلمة والهمزة الثانية للتانيث ولذا منع من الصرف. الرابع مذهب الأخفش وهو أنه جمع شيء على وزن فعل فجمع بالأشيئاء كما قال الفراء أي بالياء ثم الهمزة ثم الألف ثم الهمزة وخفف كذلك. والخامس مذهب البعض أنه وزن أفعلاء جمع شيء على وزن فعيل كصديق واصدقاء قال الشارح حقيقة الشيء غرض الشارح تشريح الألفاظ الثلاثة الواقعة في المتن. الأول لفظ الحقائق والثاني لفظ الأشياء. والثالث لفظ ثابتة. فقوله حقيقة الشيء الخ الغرض الأول منه تشريح لفظ الحقائق لأن خفاء الجموع يكون لخفاء المفردات وبتوضيح المفردات يحصل توضيح الجموع. والغرض الثاني تعين مفرده بأن مفرده حقيقة لاحق وماهيته الغرض دفع وهم وهو أن الحقيقة يجوز أن يكون بمعنى مقابل المجاز فصار المعنى الحقائق موجودة دون المجازات وهو خلاف الواقع فإن المجازات أيضاً موجودة.

أجاب بقوله وماهيته قوله أي أن الحقيقة بمعنى الماهية لا ما هو مقابل المجاز. وأيضاً أشارة إلى الترادف بينهما لأنهما عرفا بتعريف واحد(صغرى) وكل ماهذا شأنه يكون

بينهما ترادفاً(كبرى)فبين الحقيقة والماهية ترادف على ماهوالمشهور. وقيل بينهما فرق قليل وبينه الشارح بقوله وقد يقال الخ.

ثم اعلم: أن للماهية ثلاثة معانٍ الأول الواقع في جواب ماهو. والثاني الأمر المعقول المعرّى عن الوجود. والثالث مابه الشيء هوهو أي الحقيقة والمراد ههنا هو المعنى الثالث.

وللحقيقة معنيين الأول الماهية. والثاني الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فعلى الأول يصح أن يقال حقيقة العنقاء وعلى الثاني لايصح أن يقال حقيقة العنقاء بل يقال ماهيته مابه الشيء هوهو غرضه تعريف الماهية كلمة ما موصولة بمعنى التي والباء للسببية والضمير المجرور راجع إلى الموصول والشيء مبتدأ والضمير المرفوع الأول ضمير فصلٍ والضمير الثاني خبر للشيء والظرف متعلق بالنسبة التي بين المبتداء والخبر.

وقيل: تقديره مايكون به الشيء هوهو فكلمة ماموصولة بمعنى التي والضمير المجرور راجع إلى الموصول والظرف متعلق بيكون المقدر. والشيء اسم يكون والضمير المرفوع الأول ضمير فصلٍ والثاني منصوب خبر يكون وقد يستعار المرفوع للمنصوب

وحاصله: أن الماهية هي التي يكون بسببه الشيء ذلك الشيء أي مايكون مفيداً للحمل الأولى مثلاً الحيوان الناطق هوالذي يكون بسببه الأنسان إنسان أي حُمِلَ الإنسان على نفسه ولولاه لم يصح الحمل.

فإن قيل: مافائدة ضمير الفصل.

قلنا: فائدته افادة الحصر فالمعنى الماهية مابه الشيء ذلك الشيء فقط لازائداً عليه ففيه احتراز عن الماهية وعوارضها كالحيوان الناطق مع الضاحك فإن بهذا المجموع لايصير الإنسان إنساناً فقط بل يصيربه الإنسان انساناً ضاحكاً.

فإن قلت: تعريف الماهية بما به الشيء هوهو لايكون مانعاً عن دخول الغير(صغرى) وكل ماهذا شأنه يكون باطلاً(كبرى) فتعريف الماهية بمابه الشيء هوهو باطل أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأنه يصدق على العلة الفاعلية للماهية أي الجاعل سبحانه وتعالى لأنه يصدق على الجاعل أن بسببه صار الإنسان إنساناً فلولا الجاعل تعالى لم يكن الإنسان إنساناً.

قلنا: لانسلم أن الجاعل تعالى مابه الشيء ذلك الشيء أي مابه الحمل الأولى أي حمل الإنسان على الإنسان أي ثبوت الشيء لنفسه ولوكان حمل الإنسان على الإنسان بواسطة الجاعل لزمت المجعولية الذاتية. بل الجاعل مابه الماهية موجوداً أي ما به الحمل الشائع المتعارف فهو سبب لثبوت الوجود للماهية لا لثبوت الشيء لنفسه.

فإن قيل: هذا الجواب يصح على مذهب المشائين ولايصح على مذهب الإشراقين فإن ثبوت الوجود للماهية أثر الجعل عند المشائين وعند الإشراقين أثرالجعل الماهية فقط.

قلنا: ثبوت الوجود للماهية أثر للجعل على كلا المذهبين بالذات عند المشائين وبالتبع عند الإشراقين.

فإن قيل: إذا كانت الماهية مابه الشيء ذلك الشيء أي ما به الحمل الأولى أي مابه ثبوت الشيء لنفسه لزمت المجعولية الذاتية أيضاً فإن ثبوت الإنسان لنفسه إذا كان بسبب الحيوان الناطق كان الثبوت معلّلاً.

أجاب اللاهوري رحمه الله بقوله هذا من ضيق العبارة والمقصود أنه لايحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء إلى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر مايقوم بنفسه إذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما فالمقصود أن الجوهر مالايقوم بغيره.

أونقول: ثبوت الشيء لنفسه على قسمين الأول أن يكون بأمر خارج عن ذلك الشيء والثاني أن يكون بأمرٍ داخل في ذلك الشيء والمستحيل هو الأول واللازم هو الثاني فإن الحيوان الناطق عين الإنسان.

فإن قيل: الشيء عند المتكلمين بمعنى الموجود فيكون معنى مابه الشيء هوهو مابه الموجود موجوداً فيصير مفاد الماهية عين مفاد الجاعل فإن الجاعل أيضاً مابه الموجود موجوداً.

قلنا: أولاً لانسلم أن الشيء ههنا بمعنى الموجود وإلا فلايتناول التعريف للماهيات الممكنة المعدومة بل الشيء ههنا بمعنى مايمكن أن يعلم ويخبر عنه. فإن الشيء يطلق على هذا المعنى أيضاً عند المتكلمين مجازاً.

فإن قلت: لزم المجاز في التعريف. قلت هذا مجاز متعارف ويجوز أخذه في التعاريف.

ونقول: ثانياً سلمنا أن الشيء بمعنى الموجود لكن فرق بين الجاعل فإنه مابه الموجود موجودٌ وبين الماهية فإنه مابه الموجود ذلك الموجود. فإن رجع الأول إلى الحمل المتعارف العرضي فإن المعرفة إذا إعيدت نكرة تكون الثانية غير الأولى. فالمراد من الموجود الأول الماهية ومن الثاني مفهوم الموجود فيكون معنى تعريف الفاعل الفاعل مابه الماهية متصفاً بالوجود ورجع الثاني إلى الحمل الأولى لأن المعرفة إذا أعيدت معرفة تكون الثانية عين الأولى فيكون الموجود الثاني عين الموجود الأول فيكون معنى تعريف الماهية. الماهية مابه الإنسان إنساناً.

أونقول: في الجواب عن أصل الاعتراض الوارد بدخول الفاعل في الماهية بأن ذلك إنما يرد لوكان مرجع الضميرين هو الشيء لكن الضمير الأول راجع للشيء والضمير الثاني راجع للموصول فيكون المعنى الماهية مايكون بسببه الشيء ماهية مثلاً الحيوان الناطق ماهية لأنه بسببه الإنسان حيوان ناطق وهو لايصدق على العلة الفاعلية لأنه لايقال أن العلة الجاعلية مابسببه الإنسان علة جاعلية لأنه كفر. لكن ينتقض التعريف بالعرضي أي بدخوله في تعريف الماهية كالضاحك فكما أن الحيوان الناطق مابه الإنسان حيواناً ناطقاً فكذلك الضاحك مابه الإنسان ضاحكاً.

ويجاب: عن هذا الاعتراض بأن الماهية مابه الشيء هوهو بلامدخل للغير فإن الحيوان الناطق مابه الإنسان حيواناً ناطقاً بلامدخل للغير بخلاف العرضي كالضاحك فإن الضاحك مابه الإنسان ضاحكاً لكن بمداخلة الغير وهو قيام الضحك بالانسان فإن صدق المشتق على شيء يقتضي قيام مبدئه به.

ويرد عليه: بالذاتي مثل الناطق بالنسبة إلى الإنسان فإن الناطق بالنسبة إلى الإنسان ذاتي وجزء ماهية ويصدق عليه التعريف لأن الناطق مابه الإنسان ناطقاً بلا مداخلة الغير لأن الإنسان في ثبوت الناطق له لايحتاج إلى غير الناطق.

قلنا: الباء في قوله به للسببية التامة والسبب التام لأن يكون به الشيء ذلك الشيء هو مجموع الأجزاء أي الماهية لا بعضها.

وقيل في الجواب: عن هذا الاعتراض بأن معنى هوهو الاتحاد في المفهوم بين الماهية ومفهوم الشيء ولاشك في الاتحاد بين الحيوان الناطق ومفهوم الإنسان.

فلايصدق التعريف على الفاعل والعرض لعدم الاتحاد بين الفاعل ومفهوم الشيء أي المنفعل و كذا بين العارض ومفهوم الشيء وهو المعروض لكن يلزم على هذا الجواب أن يكون المحدود ماهية للحد لأن الاتحاد في المفهوم موجود بين الحد والمحدود مع أن المحدود كالإنسان لايكون ماهية للحد كالحيوان الناطق.

واعترض الخيالي: بأنه لوقال في تعريف الماهية مابه الشيء هو بأن يرجع الضمير إلى الشيء لكان اخصر مع أداء المقصود.

قلنا: هذا التعريف وإن كان أخصر لكن المذكور هو الأشهر وأظهر فإنه ظاهر في أن الشيء مبتداء والضمير الأول ضمير فصل والضمير الثاني خبر وعلى هذا التعريف يشتبه المطلوب على السامع بأن الشيء مبتداء وهو خبره أو بالعكس.

قوله (**كالحيوان الناطق للإنسان**) قال عصام (فيه أنه يمكن تصور الإنسان الخ) اعتراض على الدعوى الضمنيّة المستفادة من قوله بخلاف مثل الضاحك ممايمكن تصور الإنسان بدونه وهي أن حقيقة الشيء وماهيته لايمكن تصور ذلك الشيء بدونها فيكون تصور الإنسان بدون الحيوان الناطق محالاً مع أنه يمكن تصور الإنسان بدون الحيوان الناطق فإن الحيوان الناطق مفصل الإنسان والإنسان مجمله والمجمل يمكن تصوره بدون المفصل فيمكن تصور الإنسان بدون الحيوان الناطق ثم قال فبناء هذه العبارة على ايهام العكس أي أن تصور المفصل لايمكن بدون تصور المجمل فتصور الحيوان الناطق لايمكن بدون تصور الإنسان فتصور الماهية لايمكن بدون تصور ذلك الشيء.

ثم أجاب: بنفسه بأن العبارة بحذف المضاف أي مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فإن التفصيل خارج عن الماهية.

وأجاب: عنه العلامة كفوي رحمه الله بجوابين الأول أن المراد هو التصور المفصل فالمعنى حقيقة الشيء وماهيته مالايمكن التصور المفصل لذلك الشيء بدونها فإن تصور الإنسان على وجه التفصيل لايمكن بدون تصور الحيوان الناطق بخلاف الضاحك فإن

تصور الإنسان على وجه التفصيل بدون الضاحك ممكن والثاني ماحاصله أن الماهية عبارة عن ما لايمكن تصور تقرر الوجود للشيء بدون تصور تقررالوجود لها فلا يمكن أن يتصور تقرر الوجود للإنسان بدون تصور تقررالوجود للحيوان الناطق كما أن وقوع الإنسان بدون الحيوان الناطق محال فالتصور والمتصور محالان بخلاف الضاحك فإنه يمكن أن يتصور تقرر الوجود للإنسان من غير أن يتصور تقرر الوجود له وإن كان المتصور أي وقوع الإنسان بدون الضاحك محال فالتصور ممكن والمتصور محال.

فإن قيل: لانسلم أن الحيوان الناطق ماهية للإنسان وحدٌ حقيقي له فإنه لا اطلاع بالذاتيات الواقعية لاحدٍ غيرالله تعالى واعترف صاحب السلم بأن التحديد الحقيقي عسيرٌ فإن الجنس مشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة والفرق من الغوامض.

قلنا: هذا المثال مبنيٌ على ماهو المشهور في المنطق ولامناقشة في المثال وفي الحقيقة هذا حد توسعي بناءً على مجرد الاصطلاح فإن اللفظ إذا وضع في اللغة أو في الاصطلاح لمعنى مركبٍ فما يدخل فيه كان ذاتياً توسعيًّا ومايخرج عنه كان عرضياً توسعيّاً.

فإن قيل: الحد حقيقياً كان او توسعيّاً لابد أن يكون جامعاً ومانعاً وهذا غير جامع للأخرس فإنه غير ناطق وغير مانع لدخول الطوطي فيه لأنه ناطق.

قلنا: ليس المراد من النطق التكلم ومن الناطق المتكلم بل المراد من النطق إظهار مافي الضمير ومن الناطق المظهر لمافي الضمير بتكلم كان أو بكتابةٍ أو بإشارة فصار التعريف جامعاً للأخرس ومانعاً عن الطوطي.

أونقول: المراد من الناطق هو المدرك للكليات فدخل الأخرس لأنه مدرك للكليات وخرج الطوطي لأنه ليس بمدرك للكليات.

فإن قيل: فعلى هذا لايكون التعريف جامعاً ومانعاً أما عدم كونه جامعاً فلخروج الطفل فإنه غير مدرك للكليات وأما عدم كونه مانعاً فلدخول الملك والجن فيه فإنهما مدركان للكليات.

أجيب: عن الأول بأن النطق اعم بالفعل كان أو بالقوة وعن الثاني أن الملك والجن خارجان عن التعريف بقيد الحيوان فإن الحيوان يكون جسماً نامياً حساساً متحركاً

بالإرادة والملك ليس بجسمٍ عند الحكماء بل هو من المجردات ولوسلم أنه جسمٌ كما هو عند المتكلمين فلانسلم أنه ناميٌ والجن ينكر عن وجودها الحكماء ولوسلم وجودها كما هو عند المتكلمين فلانسلم أنها أجسام بل هي أرواحٌ خبيثة.

واعترض: عليه الإمام الرازي بأن الإنسان عبارة عن النفس والبدن ألة والناطق هو النفس فقط. والحيوان هو البدن فلايكون الإنسان حيواناً ناطقاً بل ناطقاً فقط.

وأجيب: عنه بأن المقصود تفهيم المبتدي وهو لايعرف الفرق **(بخلاف مثل الضاحك)** المراد العرضيات أي بخلاف العرضيات مما يمكن تصور الإنسان بدونه قال الناكت بالكنه عرض الناكت دفع اعتراض يرد على تعريف العرضي(بمايمكن تصور الإنسان بدونه) توضيحه أن تعريف العرضي لايكون جامعاً لأفراده ولامانعاً عن دخول الغيرفيه(صغرى)وكل تعريف هذا شأنه يكون باطلاً(كبرى) فتعريف العرضي باطل أما الكبرى فمنيّة علي مسلماتهم وأما الصغرى فلأن التصور لمذكور في تعريفه مطلق والمطلق يتحقق في ضمن التصور بالوجه فيصدق تعريف العرضي على الذاتي فإن الذاتي مما يمكن تصور الذات بالوجه بدونه مثلاً يمكن تصور الإنسان بالوجه بالضاحك بدون الناطق ولايكون جامعاً فإنه إذا تحقق التصور في ضمن التصور بالوجه فلايمكن تصور الشيء بالوجه بدون عرضي مثلاً تصور الإنسان بالوجه بدون عرضي من عرضياته غير ممكن.

حاصل الدفع: إنا لانسلم أن المراد من التصور في تعريف العرضي مطلقه بل المراد منه التصور بالكنه فإن الراجح أن المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل ولاشك أن تصور الإنسان بالكنه بدون العرضي ممكن فيكون التعريف جامعاً ولايمكن تصور الإنسان بالكنه بدون الذاتي فإن تصور الإنسان بالكنه بدون الناطق غير ممكن فيكون التعريف مانعاً.

يرد عليه: أنه يستفاد من هذا التعريف للعرضي تعريف الذاتي بما لا يمكن تصور الإنسان بالكنه مثلاً بدونه لأن الأشياء تعرف بأضدادها فإذا كان تعريف العرضي بما يمكن الخ صار تعريف الذاتي بما لايمكن الخ. فلايكون هذا التعريف المستفاد للذاتي مانعاً عن دخول الغير فيه ولاتعريف العرضي جامعاً(صغرى)وكل ماهذا شأنه يكون باطلاً(كبرى) فتعريفي الذاتي والعرضي باطل(نتيجة) والكبرى من مسلماتهم وأماالصغرى فلأنه يصدق عل

اللازم البين بالمعنى الأخص فإن اللازم البين بالمعنى الأخص لايمكن تصور الملزوم بدونه مع أنه عرضيٌ فلايكون تعريف الذاتي مانعاً ولاتعريف العرضي جامعاً.

فائدة: اللازم قسمان البين بالمعنى الأخص وهو الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم كلزوم البصر مع العمى والبين بالمعنى الأعم وهو الذي يلزم من تصورهما الجزم باللزوم كلزوم الزوجية مع الأربعة فإنه يلزم الجزم باللزوم بينهما بعد تصورهما وجوابه بأربعة وجوهٍ اثنان منها منعيان والاثنان الآخران تسلميان. حاصل الأول إنا لانسلم أن قوله مايمكن تصور الإنسان بدونه تعريف للعرضي فإن العرضي عبارة عما لايكون عين الشيء ولاجزءه بل هو حكمٌ من أحكامه ولايشترط في الحكم الجامعية والمانعية فلايستفاد منه تعريف الذاتي فهذا الجواب منع للأمرين وهما التعريف والاستفادة. وتقرير الثاني إنا نسلم الاستفادة لكنها بطريق الحكم فيكون قوله مالايمكن تصورالخ حكماً من أحكام الذاتي كماكان قوله مايمكن الخ حكماً من أحكام العرضي وحكم الشيء جاز أن يكون أخصُّ منه واعم فحكم العرضي أخص خرج منه اللوازم البيّنة بالمعنى الأخص وحكم الذاتي أعم منه فيتناول هذه اللوازم أيضاً فهذا الجواب منع كونه تعريفاً مع تسليم الاستفادة. وتقرير الثالث إنا سلمنا الاستفادة بطريق التعريف بأن يكون قوله مايمكن الخ تعريفاً للعرضي ويكون قوله مالا يمكن الخ تعريفاً للذاتي. وإن قلت ماقلت. قلت لايدخل اللوازم البيّنة بالمعنى الأخص في تعريف الذاتي فإن تصور الذات بالكنه مطلقاً أي سواءً كان قصداً أو تبعاً لايمكن بدون الذاتي بخلاف اللوازم البيّنة بالمعنى الأخص فإنها وإن كانت لايمكن تصور الملزوم قصداً بدونها لكنها يمكن تصوره تبعاً بدونها وإلا فيلزم التسلسل في التصورات. فإنه إذا تصور الملزوم بتبع الغير واستلزم التصور تصور لازمه جاز أن يستلزم تصور هذا اللازم لتصور لازمه البين بالمعنى الأخص وهلم جرّا فأمكن تصور الملزوم بتبع الغير بدون تصور لازمه البين بالمعنى الأخص. وتقرير الرابع سلمنا الاستفادة بطريق التعريف.

وإن قلت ماقلت. قلت لاتدخل اللوازم في الذاتي فإن زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم لأن ذات اللازم مغائرة عن ذات الملزوم ومغائرة الذاتين تستلزم مغائرة زماني تصوريهما والايلزم توجه الذهن في أن واحدٍ إلى المتعدد وهو باطل عندهم فانفك تصور

اللازم عن تصور الملزوم ومعنى اللزوم عدم انفكاك اللازم عن الملزوم في الآن المعقب بخلاف الذاتي فإن زمان تصور الذاتي بالكنه عين زمان تصور الذات لعدم المغائرة بينهما فإن الذاتي إما عين الذات أو جزئها.

اعلم أن المواد ثلاثة الوجوب, والامتناع, والإمكان

فالوجوب عبارة عن ضرورة الوجود والإمتناع عبارة عن ضرورة العدم والإمكان الخاص عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم أي استواء الطرفين في الجواز أي يكون الوجود والعدم كلاهما جائزان فيه وهو الإمكان الخاص فهو معنى الجواز. والإمكان العام قد يكون فيه السلب عن ضرورة الوجود فقط ويسمى بالإمكان العام المقيد بجانب العدم. وقد يكون فيه السلب عن ضرورة العدم فقط ويسمى بالإمكان العام المقيد بجانب الوجود. ولهذا يعرّف بأنه عبارة عن سلب الضرورة عن احد الطرفين. فإن كان فيه سلب الضرورة عن الوجود فقط أي لايكون وجوده ضرورياً فلايكون واجباً فحينئذٍ العدم لايخلو إما أن يكون ضرورياً أولا فعلى الأول يكون ممتنعاً لأنه كان عبارة عن ضرورة العدم وعلى الثاني يكون ممكناً خاصاً لانتفاء الضرورة عن الطرفين فيه فالإمكان العام المقيد بجانب العدم يشتمل الإمتناع والإمكان الخاص. وإن كان فيه سلب الضرورة عن العدم أي لايكون عدمه ضرورياً فلايكون ممتنعاً فحينئذٍ الوجود لايخلو إما أن يكون ضرورياً أولا فعلى الأول يكون واجباً لأنه كان عبارة عن ضروري الوجود. وعلى الثاني يكون ممكناً خاصاً لانتفاء الضرورة عن الطرفين فيه. فالإمكان العام المقيد بجانب الوجود يشتمل الوجوب والإمكان الخاص. فالإمكان العام يتحقق في ضمن المواد الثلاثة(الوجوب والامتناع والإمكان الخاص(وبعد التمهيد نقول في حل حاشية عصام رحمه الله رقم (٦) ص (٨) (يحتمل أن يراد بالإمكان الإمكان الخاص وأن يراد الإمكان العام.

بأنه اعترض: بأن الإمكان المذكور في تعريف العرضي لايخلو. إما أن يكون المراد منه الإمكان الخاص أو يكون المراد منه الإمكان العام وكلاهما باطلان. أما بطلان الإمكان الخاص فلأنه كان عبارة عن سلب الضرورة عن الطرفين أي استواء الطرفين في الجواز. فالإمكان الخاص كان بمعنى الجواز والطرف. الأول ههنا قوله بدونه والطرف الثاني مقابل قوله بدونه أي به وعلمت أن المراد من التصور هو التصور بالكنه. فعلى هذا يكون المعنى

يجوز تصور الإنسان بالكنه بدون العرضي ويجوز تصور الإنسان بالكنه بالعرضي مع أنه باطل لأن تصور الإنسان بالكنه بالعرضي غير جائز لأن التصور بالكنه إنما يكون بالذاتيات المرءة إلى الذات. وأما بطلان الإمكان العام فقد علمت أنه يتحقق في ضمن الوجوب فيكون بمعنى يجب و في ضمن الإمتناع فيكون بمعنى يمتنع وفي ضمن الإمكان الخاص فيكون بمعنى يجوز. فلو كان المراد من الإمكان هو الإمكان العام(مقدم) لزم أن لايكون تعريف العرضي مانعاً عن دخول الذاتي(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما بطلان التالي فظاهر. وأما دليل الملازمة فلأن تصور الإنسان بالكنه بدون الذاتي ممتنع وكل ممتنع ممكن بالإمكان العام فتصور الإنسان بدون الحيوان الناطق ممكن بالإمكان العام فقد صدق تعريف العرضي على الذاتي وللتسهيل عليك نقول بعبارة أخرى أنه إذا تحقق الإمكان العام في ضمن الإمتناع يكون معنى يمكن في التعريف يمتنع فعلى هذا يكون المعنى على تقدير صدق التعريف على الذاتي الذاتي مايمتنع تصور الإنسان بالكنه بدونه وهو صادق فصدق تعريف العرضي على الذاتي.

قلنا: أولاً باختيار الشق الأول.

وان قلت: يلزم جواز تصور الإنسان مثلاً بالكنه بالعرضي.

قلت: ذلك إنما كان لازماً لوكانت الباء في قوله بدونه للسببية فيكون مقابله حينئذٍ هو به سببية أيضاً وليس كذلك بل هي بمعنى مع فيكون معنى قوله بدونه مع غير العرضي ويكون مقابله معه أي مع العرضي فيكون المعنى يجوز تصور الإنسان بالكنه مع غير العرضي ويجوز تصور الإنسان بالكنه مع العرضي ولاشك في جواز تصور الإنسان بالكنه بمقارنة العرضي بأن يكون بسبب الذاتيات لكن يكون معه عرضيات ايضاً والباطل هو التصور بالكنه بالعرضي. وثانياً أيضاً بإختيار الشق الأول وبتسليم أن الباء للسببية لكن المعترض كان قائلاً بأن الطرف الأول قوله(بدونه)والطرف الثاني مقابله اعنى(به).

ونحن نقول: أن الطرف الأول الوجود المقدر والطرف الثاني مقابله أعنى اللاوجود المقدر فيكون المعنى يجوز وجود تصور الإنسان بالكنه بدون العرضي ويجوز لاوجود تصور الإنسان بالكنه بدون العرضي.

ولاشك في صحته فإن وجود التصور الكذائي ولا وجوده من الممكنات لاضرورة في كل واحدٍ منهما والجواب بهذا النمط معنى قولهم أن لا مكان ليست بكيفية للنسبة التقيدية الموجودة بين قوله تصور الإنسان وبين قوله بدونه بل هو كيفيّة للنسبة الموجودة بين مجموع قوله تصور الإنسان بدونه وبين موجود المقدر المحمول.

ونقول: ثالثاً باختيار الشق الأول أيضاً وبتسليم أن الباء للسببية وبتسليم أن الطرفان قوله بدونه ومقابله أعني به.

وإن قلت: فيكون المعنى يجوز تصور الإنسان بالكنه بدون العرضي ويجوز تصور الإنسان بالكنه بالعرضي مع أنه لايمكن تصور الإنسان بالكنه بالعرضي لأنه يكون بالذاتيات.

قلنا: يجوز أن يكون لبعض العرضيات علاقة خاصة بالذاتيات بها يمتنع الانفكاك بين العرضيات والذتيات فحٍ إذا حصل العرضيات يحصل الذاتيات فصارت العرضيات سبباً للتصور بالكنه كما اذا قيل - كافر- غلامٌ الا مريكين-مخنث- مفعول للصلبين- صاحب العباء والقرقول ينتقل ذهن كل احد من هذه العرضيات الى كرزي المرتد.

ونقول: رابعاً باختيار الشق الثاني بأن المراد من الإمكان هو الإمكان العام لكن لامطلقاً بل المراد الإمكان العام المقيد بجانب الوجود. ويكون فيه سلب الضرورة عن جانب العدم فيكون المعنى العرضي مايكون عدم تصور الإنسان بالكنه بدونه غيرضروري سواءً كان تصور الإنسان بالكنه بالعرضي ضرورياً أو لايكون ضرورياً **(فإنه من العوارض)**.

فإن قيل: المقصود نفي كون الضاحك والكاتب حقيقة أي مابه الشيء هوهو فالمناسب أن يقول فإنه ليس بحقيقةٍ.

قلنا: كونهما من العوارض ملزوم وكونهما ليسا بحقيقة لازم وفي ذكر اللازم دون الملزوم إشارة إلى العلية أي مثل الضاحك والكاتب من العوارض(صغرى)وكل ماهذا شأنه لايكون حقيقة(كبرى)فمثل الضاحك والكاتب لايكون حقيقةً.

(وقد يقال: الخ) غرضه بيان إصطلاح آخر وهو أن بين الحقيقة والماهية إتحاداً ذاتياً وتغايراً اعتبارياً وكان في الاصطلاح الأول بينهما ترادف **(أن مابه الشيء هوهو باعتبار تحققه)** أي وجوده حقيقة لأن الحق هو الوجود فلايقال حقيقة العنقاء لعدم وجوده.

فإن قيل: الوجود أشهر من التحقق فينبغي للشارح أن يقول وباعتبار وجوده حقيقة.

قلنا: في ذكر لفظ التحقق إشارة إلى وجه تسمية الحقيقة بالحقيقة بأن الحقيقة إنما يقال له الحقيقة باعتبار التحقق ومابه الشيء هوهو **(باعتبار تشخصه)** أي تعينه هوية مشتق من هو ضمير الغائب اشتقاقاً جعلياً.

اعلم: أن الهوية تطلق على ثلاثة معانٍ الأول الوجود الخارجي إذ به تصير الماهية قابلة للإشارة الحسيّة والثاني التشخص والهذية والثالث قيل الماهية المعروضة للتشخص وقيل الماهية مع جزئية التشخص والمعروضية للتشخص يرجحه العديل فإن الهوية عديل الحقيقة وفي الحقيقة لم يكن الوجود بطريق العروض فاعتبر في الهوية عروضاً ليتكامل التقابل وجزئية التشخص يرجحه الشهرة.

فإن قيل: اطلاق الهوية على المعنى الأول غير مشهور وعلى المعنى الثاني مشهور وعلى الثالث ليس بمشهور ولاغير مشهور مع أن المراد المعنى الثالث فمرادنا مخالف عن المشهور وعن غير المشهور.

قلنا: لانسلم أن المعنى الثالث غير مشهور فأنها قد ذكرت في شرح المواقف والتجريد وذكر فيهما يكفي لشهرتها **(ومع قطع النظر عن ذلك)** أي عن المذكور من التحقق والتشخص ماهية.

فإن قيل: هذا الفرق بين الماهية والحقيقة مشهور في كتب القوم فلم أورده الشارح بصيغة التمريض.

قلنا: لعدم ملائمته لكلام المصنف رحمه الله أما أولاً فلانه يلزم على هذا استدراك لفظ الاشياء في قولنا حقائق الأشياء الخ لأن الأشياء بمعنى الموجودات وعلى هذا الفرق اعتبر الوجود في الحقائق ايضاً فيكون المعنى الماهيات الموجودة(معنى الحقائق) للمجودات(معنى الأشياء) موجودة. وأما ثانياً فلعدم حصول المقصود على هذا المعنى وهو الرد على السوفسطائية فإن بعضهم ينكر عن مطلق عن الماهية موجودة كانت أو معدومة وإذا أريد من الحقيقة هذا المعنى يحصل الرد على من ينكر عن الحقائق الموجودة فقط **(والشيء عندنا)** الخ غرضه بيان شرح اللفظ الثاني أي الأشياء بأنه جمع شيء وخفاء الجموع

يكون بخفاء المفردات فلذا أو ضحه فعند الأشاعرة الشيء بمعنى الموجود. وعند المعتزلة بمعنى المتقرر فيعم الموجود والمعدوم الممكن. وقال الجاحظ بمعنى المعلوم فيعم الموجود والمعدوم الممكن والمعدوم الممتنع. وقال أبو العباس بمعنى القديم ويستعمل في الحادث بطريق المجاز وقالت الجهمية بمعنى الحادث. وقال الهشام بمعنى الجسم فعندنا بين الشيء والموجود ترادف.

فإن قيل: لانسلم أنهما مترادفان لأن الترادف يستلزم إطلاق كل من المترادفين على مايطلق عليه الآخر وتوصيف كل من المترادفين على مايوصف به المرادف الآخر مع أن الماهيات توصف بالإمكان والأمتناع والوجوب بالقياس إلى الوجود ولاتوصف بهذه الأوصاف بالقياس إلى الشيئية فيعلم أن الشيء لايكون هوالموجود.

قلنا: أولاً لانسلم أن الترادف يستلزم الإطلاق فإن بين الطبيب والشافي ترادف مع أن الثاني يطلق على الواجب تعالى دون الأول. وثانياً أن المراد من الترادف التصادق والتلازم (**والثبوت والتحقق والوجود والكون**) مبتداء خبره (**الفاظ مترادفة**) أي متحدة في المعنى غرضه تشريح اللفظ الثالث.

اعلم: أنه ذهب شرزمة إلى أن الترادف غيرممكن وشرزمة أخرى إلى أنه غير واقع لأن المقصود من وضع الألفاظ هو التفهيم والتفهم وهما يحصلان بلفظ واحد فيكون وضع الثاني عبثاً والعبث غير ممكن من الله بناء على أن الواضع هو الله وغير واقع من العبد الكامل بناء على أن الواضع للألفاظ هو العبد والحق أنه ممكن وواقع ولايلزم العبث لأن فائدته تكثر الوسائل والتوسع في محال البدائع والغرض من إثبات الترادف بين هذه الألفاظ هو الرد على المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أن الثبوت اعم من الوجود فالمعدوم الممكن له ثبوت خارجي عند المعتزلة بناءً على قولهم بالمعدوم الثابت (**معناه**) الضمير إلى المذكور من الألفاظ الأربعة أو إلى الشيء (**بديهي التصور**) أي واضحٌ لايمكن تعريفه لشدة وضوحه إلا على حسب تفسير اللغة فيترجم بالفارسية(**هستي**).

ثم اعلم: أن بداهة الوجود مذهب الإمام الرازي وقيل نظريٌ والتفصيل في شرح المواقف في ابتداء المرصد الأول.

واستدل الإمام على بداهته بوجوه احدها أن الوجود مطلق ووجودي وجودك مقيد والمطلق يكون جزءًا من المقيد والمقيد بديهي وبداهة الكل يستلزم بداهة الجزء. وثانيها أن القضية القائلة بأن الوجود والعدم لا يجتمعان بديهية وبداهة القضية تستلزم بداهة الأجزاء ومن أجزاء ها الوجود. وثالثها أن الوجود بسيط ومايكون بسيطا لايكون محدوداً وما لايكون محدوداً يكون بديهياً وإنما قلنا أن الوجود بسيط إذ لوكان الوجود مركباً من الجزء فذلك الجزء لايخلوا إما أن يكون موجوداً أو معدوماً فعلى الأول يلزم جزئية الشيء لنفسه وعلى الثاني جزئية الشيء لنقيضه والحق أن الوجود بديهي وكذا بداهته بديهي.

فائدة في بيان المذهبين في الوجود الذهني

بأن الوجود الذهني أنكرعنه قدماء المتكلمين مستدلين بأنه لووجد النار في أذهاننا لاحترق الذهن واجيب بأن الوجود الذهني يخالف الوجود الخارجي في كثيرمن العوارض فاحتراق النار وتبريد الثلج من أثار الوجود الخارجي وكذا لانكشاف والحزن والفرح من أثار الوجود الذهني وذهبت الفلاسفة والمتأخرون من أصحابنا إلى إثباته مستدلين بأنا نتصور المعدومات كالعنقاء عند الكل والهيولى والصورة عند المتكلمين والجزء الذي لايتجزى عند الحكماء ونحكم عليها أحكاماً إيجابيّة صادقة مع أن الحكم الإيجابي لايصح على المعدوم الصرف فلابد لها من نحو من الوجود وهو الوجود الذهني.

فإن قيل: (**فالحكم**) الخ يرد أن قوله فإن قيل قول ومدخول الفاء في قوله فالحكم مقول وتخلل الفاء بين القول والمقول غير معهودٍ في كلام الفصحاء وأيضاً يلزم لغوية أحد الفائين.

قلنا: الفاء في قوله.

(**فإن قيل**) تفريعية وفي قوله فالحكم تاكيد للفاء التفريعية نحو قوله تعالى فبذلك فليفرحوا والغرض منه بيان الاعتراض على قوله حقائق الأشياء ثابتة حاصله أن الحكم بقوله حقائق الأشياء ثابتة لغوٌ لاشتمال عقد الوضع على عقد الحمل.

ثم اعلم: أن عقدة الوضع عبارة عن صدق الوصف العنواني للموضوع على أفراده وعقد الحمل عبارة عن ثبوة الوصف العنواني للمحمول إلى أفراد الموضوع مثلاً في القضية القائلة الإنسان كاتب.

خمسة أشياء الأول افراد الإنسان والثاني الوصف العنواني للموضوع وهو مفهوم الإنسان والثالث ثبوت هذا الوصف العنواني للأفراد ويسمى هذا الثالث بعقد الوضع والرابع الوصف العنواني للمحمول والخامس ثبوت هذا الوصف العنواني للمحمول إلى افراد الموضوع ويسمى هذا الخامس بعقد الحمل والحمل إنما يكون مفيداً إذا كان عقد الوضع مغائراً عن عقد الحمل وإذا كان العقدان متحدين وعينين يصير الحمل اولياً فيكون غير مفيد مثل الإنسان إنسان ففي عقد الوضع ثبت الوصف العنواني للإنسان إلى الأفراد من زيد وعمرو وغيرهما وفي عقد الحمل أيضاً ثبت الوصف العنواني للإنسان إلى هذه الافراد. واللغوية في عبارة المتن نشأت من مجموع أمور ثلاثة الأول أن معنى الحقيقة مابه الشيء هوهو والثاني أن معنى الشيء هو الموجود فالأشياء بمعنى الموجودات والثالث أن ثابتة بمعنى موجودة فإن الثبوت والوجود الخ الفاظ مترادفة فيكون المعنى حقائق الموجودات موجودة وحقائق الموجودات عين الموجودات لأن حقائق الموجودات بمعنى ماهيات الموجودات والماهية تكون عيناً مع ذي الماهيّة ففي عقد الوضع ثبت الوصف العنواني للموجود الى افراده وفي عقد الحمل أيضاً ثبت الوصف العنواني للموجود إلى افراد الموضوع. وإذا أنتفى واحد من الأمور الثلاثة لايكون الكلام لغواً نحو قولك عوارض الموجودات ثابتة ليس بلغوٍ لإنتفاء الأمر الأول وكقولك حقائق المعدومات ثابتة ليس بلغوٍ لإنتفاء الأمر الثاني وإن كانت هذه القضية كاذبة لأن حقائق المعدومات لايمكن أن تكون ثابتة وكذلك قولك حقائق الموجودات متصورة ليس بلغوٍ لإنتفاء الأمر الثالث. فالمنشاء الاحتمال السابع من الاحتمالات العقلية السبعة ثلثة منها أحادية الأول أن يكون المنشأ معنى الحقيقة والثاني أن يكون المنشأ معنى الشيء والثالث أن يكون المنشأ معنى ثابتة وثلثة منها ثنائية وواحد منها ثلاثية.

فإن قيل: لانسلم تفريع هذا الاعتراض على كون الحقيقة بمعنى الماهية لأن الحقيقة بهذا المعنى كلي طبعي فيكون المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة. ولاشك في أن

الكلي الطبعي معركة بين العقلاء فلايكون الحكم بالوجود على حقائق الأشياء لغواً وإذا لم يكن متفرعا علي هذالمعني يكون متفرعا على المعنى الثاني للحقيقة وهو أن الحقيقة عبارة عن الماهية باعتبار الوجود فإنه إذا اعتبر الوجود في معنى الحقيقية يكون الحكم على الحقائق بالوجود لغواً.

قلنا: وجود الكلي على ثلاثة أقسام الأول مطلق الوجود والثاني الوجود بوجود الافراد حقيقة كماهو مذهب القائلين بوجود الكلي الطبعي في الخارج والثالث الوجود بوجود الافراد مجازاً كماهو مذهب المنكرين لوجود الكلي الطبعي في الخارج. والمعركة للعقلاء هو الوجود حقيقة وهو ليس بمراد والمراد مطلق الوجود وهو ليس بمعركة للعقلاء بل هو اتفاقي لايخالف فيه إلا السوفسطائية هذا ما أجاب به عصام الدين رحمه الله والتحقيق الحقيق بالقبول ماقاله اللاهوري رحمه الله حاصله أن لفظ الماهية يطلق على معنين الأول بمعنى الواقع في جواب ماهو والثاني بمعنى مابه الشيء هوهو وقد يكون بمعنى الأمر المعقول المعرى عن الوجود لكنه لادخل له في الجواب. والنسبة بين المعنين هو العموم والخصوص من وجه مادة الاجتماع الماهية النوعية بالقياس إلى النوع كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان فإنه يقع في جواب مالإنسان وكذا يصدق عليه أنه مابه الإنسان هوهو ويتحقق الأول بدون الثاني في الجنس بالقياس إلى النوع كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والبقر فإنه يقع في جواب مالإنسان والبقر ولايكون مابه الشيء هوهو ويتحقق الثاني بدون الأول في الماهية الجزئية فإنه مابه الجزئي هوهو ولايقع في جواب ماهو والمعترض أخذ المعنى الأول حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة ولا إختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية ومرادنا المعنى الثاني فيكون المعنى أن الأشياء التي نشاهدها ونسميها بالإسماء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لإعتقادنا وأذهاننا والمعترض لم يفرق بين المعنين فتفكر وتشكر (وليس) أي ليس قولنا حقائق الأشياء ثابتة **(مثل قولك الثابت ثابت)** فإنه لغوٌ لاشتمال عقد الوضع على عقد الحمل واعلم أن ههنا دعويين الأولى أن حقائق الأشياء ثابتة نظير قولهم الثابت ثابت وذكر لفظ الأمور لأن الفصيح هو أجراء اسم الفاعل والمفعول على موصوف وإلا فلاحاجة له فالمقصود قولهم الثابت ثابت فقط والثانية إن قولنا حقائق الأشياء ثابتة ليس عين قولهم الثابت ثابت أما دليل الدعوى الأولى فهو أن حقائق الأشياء

بالمعنى المذكور عين الأشياء فإن ماهية الشيء تكون عين الشيء والشيء بمعنى الثابت فيكون حاصل الحكم الثابت ثابتة وأما دليل الدعوى الثانية فهو اختلاف العنوانين فإن عنوان حقائق الأشياء إضافي وعنوان هذا القول تركيب توصيفي.

قلنا: الغرض منه جواب عن الاعتراض المذكور وحاصله أن ههنا ثلاث صور الأولى أن يؤخذ عقد الوضع وعقد الحمل بحسب نفس الأمر فيكون المعنى حقائق الأشياء الثابتة في نفس الأمر ثابتة في نفس الأمر والثانية أن يؤخذا بحسب الاعتقاد فيكون المعنى حقائق الأشياء الثابتة في الاعتقاد ثابتة في الاعتقاد والثالث أن يؤخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد وعقد الحمل بحسب نفس الأمر فيكون المعنى حقائق الأشياء التي هي ثابتة في الاعتقاد بأن نعتقد ثبوتها في نفس الأمر فكذلك هي ثابتة في نفس الأمرمع قطع النظر عن اعتقادنا أي اعتقادنا موافق لما في نفس الأمر وتلزم اللغوية في الصورتين الأوليين ومردانا الصورة الثالثة (**أن مانعتقده حقائق الأشياء**) اعلم أن لقوله نعتقد مفعولين الأول الضمير المتصل والثاني قوله حقائق الأشياء (**ونسميه**) الضمير إلى الأسماء مثلاً هذا انسان ذاك حمار وغيرهما وهذا معنى قوله (**من الإنسان والفرس والسماء والأرض**) بيان للأسماء أو لما الموصولة (**أمور موجودة في نفس الأمر**) أي في الواقع (**وهذا**) أي قولنا حقائق الأشياء ثابتة كما يقال واجب الوجود موجود تائيد لصحة التأويل المذكور فمعنى واجب الوجود هو من يكون وجوده ضرورياً فيستفاد من عقد الوضع مايستفاد من عقد الحمل وهو ثبوة الوجود للواجب فلايصح إلا بالتأويل المذكور بأن يؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والمحمول بحسب نفس الأمر (**وهذا كلام مفيد الخ**).

اعلم: أن ههنا تحقيقين تحيقيق عصام الدين رحمه الله وتحقيق الخيالي رحمه الله أما تحقيق عصام ففيه أربعة أمور الأول أن قوله هذا الخ ليس بإشارة إلى حقائق الأشياء ثابتة بل إلى أمر كلي يكون حقائق الأشياء فرداً منه ويعبر عن ذلك الأمر الكلي بما جعل موضوعه ومحموله مكرراً بحسب العبارة وأريد بالموضوع الافراد بحسب الاعتقاد فقط وبإثبات المحمول له اثباته بحسب نفس الأمر فيكون معنى قوله(**وهذا كلام مفيدٌ**) أن كل مايكون موضوعه ومحموله مكرراً بحسب العبارة و أريد بالموضوع الافراد بحسب الاعتقاد وباثبات

المحمول اثباته بحسب نفس الأمر فهو كلام مفيد (والثانى) أن البيان في قوله (ربما يحتاج إلى البيان) بمعنى الدليل وهذا القول تعليل لقوله وهذا الكلام مفيد حاصله بنمط القياس الاقتراني من الشكل الأول أن هذا الكلام الكلي يحتاج إلى البيان في ضمن بعض جزئياته (صغرى) وكل ماهذا شأنه يكون مفيداً (كبرى) فهذا الكلام الكلي مفيد (نتيجة).

فإن قيل: يجوز أن يكون الجزئي الذي يحتاج الكلام الكلي في ضمنه إلى البيان قولنا حقائق الأشياء ثابتة فيكون هذا القول نظرياً مع أن الشارح رحمه الله ادعى بداهته فلزم التناقض.

قلنا: هذا الكلام الكلي محتاج إلى البيان في ضمن بعض جزئياته الآخر مثل قولنا واجب الوجود موجود و إن لم يحتج باعتبار بعض آخر من الجزئيات ومنه قولنا حقائق الأشياء ثابتة. والثالث أن قولنا (**ليس مثل قولك الثابت ثابت**) ناظر إلى قوليه (١) هذا كلام مفيد (٢) ربما يحتاج إلى البيان أي قولك الثابت ثابت ليس بمفيد ولا بمحتاج إلى الدليل في شيء من المواد والجزئيات. والرابع أن قوله (**ولامثل انا أبوالنجم**) الخ ناظر إلى قوله المراد مانعتقده حقائق الأشياء فيكون المعنى أن المراد مانعتقده حقائق الأشياء لا ما اشتهر في امثال شعري شعري من التأويل بتقيد الطرفين بالظرفين المتغائرين أي شعري الان كشعري فيما مضى. أو بتقيد المحمول بوصف مخصص أي جنس شعري هو شعري المعروف بالبلاغة فإنه لو أول بالتأويل الأول يكون المعنى حقائق الأشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وعلى هذا لايحصل الرد على السوفسطائية بل هو ردٌ على من ينفى بقاء الاعراض زمانين وعلى من ينفى وجود الجوهر زمانين وليس هذا مذهب السوفسطائية حتى يحصل الرد عليهم بل مذهبهم هو نفي مطلق الوجود عن الجواهر والاعراض ولو أول بالتأويل الثاني يكون المعنى حقائق الأشياء ثابتة المشهورة الثبوت وعلى هذا أيضاً لايحصل الرد على السوفسطائية لأن انكارهم إنما هو عن نفس ثبوة حقائق الأشياء فإنه لوكان إنكارهم عن شهرة الثبوت لكان نفس الثبوت عندهم مسلماً مع أنهم ينكرون عن نفس الثبوت وكذا عن شهرة الثبوت. وأما تحقيق العلامة الخيالي رحمه الله فهو في ضمن السؤال والجواب هكذا.

فإن قيل: أن البيان قد يجيئ بمعنى الدليل فقوله إنما يحتاج إلى البيان أي الدليل دليل على أن حقائق الأشياء نظري لأنه محتاج إلى الدليل والمحتاج إلى الدليل لايكون إلا نظرياً ويعلم من كلامه في التمهيد أنه بديهي حيث قال ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود مانشاهد الخ لأن التنبيه لايكون إلا على البديهي.

قلنا: أن البيان ههنا بمعنى التأويل والتفسير لابمعنى الدليل حتى يلزم التدافع بين كلاميه.

فإن قيل: كلمة رب في قوله ربما يحتاج للتقليل عند الخيالي فيكون المعنى أن الاحتياج إلى التأويل والتفسير موجود في قولنا حقائق الأشياء لكن بطريق القلة فما الدليل على قلة الاحتياج.

قلنا: قلة الاحتياج لأجل قلة المحتاجين وهم أصحاب الأذهان القاصرة ووجه قلة المحتاجين أن أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والمحمول بحسب نفس الأمر مشهور فيما بين الناس فإن أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد مذهب الشيخ وأخذ المحمول بحسب نفس الأمر مذهب السيد ومذهباهما مشهورفيما بين الناس ليس مثل قولك الثابت ثابت ولامثل قولنا انا ابو النجم وشعري شعري.

فإن قيل: ههنا أربعة أقوال الأول هذا كلام مفيد. والثاني ربما يحتاج إلى البيان. والثالث ليس مثل قولك الثابت ثابت. والرابع قوله ولامثل قولنا انا ابوالنجم الخ فالاخيران اما أن يكونا مقابلين للاول من الأولين أو للثاني من الأولين أو الثاني من الأخرين مقابل للأول من الأولين والأول من الأخرين مقابل للثاني من الأولين وكلها غيرصحيح لأنه على الأول يصح تقابل الاول من الأخيرين فإنه غيرمفيد ولايصح تقابل الثاني منهما فإنه مفيد وعلى الثاني يصح تقابل الثاني فإنه يحتاج إلى البيان كثيراً ولايصح تقابل الأول فإنه غير مفيد عندالسائل فضلاً عن الاحتياج إلى البيان وعلى الثالث لايصح تقابل كل منهما مع مافرض لما عرفت.

قلنا: باختيار الشق الرابع وهو أن الأول من الأخرين مقابل للأول من الأولين والثاني منهما للثاني منهما فيكون المعنى أن قولنا حقائق الأشياء ثابتة كلام مفيد بخلاف الثابت ثابت فإنه غير مفيد وإن قولنا حقائق الأشياء ثابتة قلما يحتاج إلى البيان لشهرة التأويل بخلاف قولنا انا ابوالنجم وشعري شعري فإنه يحتاج إلى بيان معناه البتة فإن التأويل فيه

مجازي وليس مبنياً على المشهور فلايفهم هذا المعنى اكثر من سمعه ثم أن ابا النجم شاعر مشهور من قدماء الإسلامين وتمام الأبيات.

لله دري ما احسَّ صدري تنام عيني وفؤادي يسرى

مع العفاريت بأرض قفرٍ أنا أبوالنجم وشعري شعري

وشرح الألفاظ أن الدر اللبن والعرب تحبه وتكنى به عن الخير (وما أحسّ) صيغة التعجب من الحِسّ وهو الإدراك (والسرى) بفتحتين السيرفي الليل والعفاريت جمع عفريت وهو الجني (والقفر) أرض خربة لاماء بها ثم التأويل في أنا أبوالنجم هو اني مسمى بأبي النجم وإلا فهما شيء واحد والتأويل في شعري شعري هو أن شعري الأن كشعري فيما مضى ـ أو شعري هو شعري الموصوف بالبلاغة (على ما لايخفى) مربوط بقوله وليس مثل قولك كما لايخفى.

فإن قيل: أنه يجرى التأويل المذكور في قولك الثابت ثابت أيضاً فيكون مفيداً فمعنى الثابت ثابت أن ما نعتقده ثابت فهو ثابت في نفس الأمر.

قلنا: أن الحكم بأنه لغوٌ على زعم السائل إذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول (وتحقيق ذلك) السؤال والجواب (أن الشيء) كالإنسان (قد يكون له اعتبارات مختلفة) كاعتبار أنه جسم واعتبار أنه حيوان ناطق (يكون الحكم عليه بشيء) كالحيوانية (مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات) مثلا باعتبار أنه جسم فحيئذ الأنسان حيوان مفيد دون البعض مثلاً باعتبار أنه حيوان ناطق فحينئذٍ يكون الحكم عليه بالحيوانية لغواً لعدم أفادته فائدة زائدةً على ماعلم من عنوان الموضوع والغرض من التحقيق المذكور دفع وهم وهو أنه لايتفاوت الأحكام بتفاوت الاعتبارات فقولنا حقائق الأشياء ثابتة لغوٌ لأن الاعتقاد والنفس الأمر اعتباران حاصل الدفع أنا لانسلم ماذكرت بل تفاوت الاعتبارات مؤثرة في صحة الحكم وعدمها قال الماتن (والعلم بها) غرضه ذكر مقدمةٍ ثانية للبرهان على وجود الصانع وهو تحقق العلم بالمعلومات فإن الانتقال من المجهول محال أي (بالحقائق) غرضه تعين المرجع للضمير في بها والغرض من تعين المرجع هو الرد على من قدر الثبوت وسيأتي تفصيل ذلك عن قريبٍ (من تصوراتها) بيان العلم (التصديق بها) أي بوجودها في نفسها مثلاً التصديق على الإنسان موجود غرض الشارح

دفع اعتراض وهو أن الألف واللام في قوله والعلم بها لايخلو إما أن يكون للجنس أو للإستغراق أو للعهد الخارجي أو للعهد الذهني والكل غير صحيح أما عدم صحة الأول فلأنه على هذا لايحصل الرد على اللا ادرية لأنه على هذا يكون المعنى وجنس العلم بها متحقق مع أن جنس العلم يتحقق في ضمن فرد واحد ايضاً فيجوز أن يكون ههنا متحققا في ضمن الشك فلايحصل الرد على اللا إدرية لأنهم أيضاً يقولون بالشك الذي هو فرد من العلم وأما عدم صحة الثاني فلأنه على هذا يلزم الكذب لأن معناه على تقدير الاستغراق أن كل فرد من أفراد العلم متحقق لنا مع أنه ليس كذلك وأما عدم صحة الثالث فلأن المعهود لايخلو إما أن يكون تصوراً أو تصديقاً فعلى الأول لايحصل الرد على اللا ادرية لأنهم لاينكرون عن التصور الذي هو الشك وأيضاً لايصح الاستدلال على وجود الصانع لأن العلم الحاصل عن الاستدلال هو التصديق والمتحقق على حقائق الأشياء التصور والتصديق لايكتسب من التصور وعلى الثاني يلزم عدم حصول التصديق على تقدير حصوله لأن التصديق على القضية إنما يحصل بعد تصور أطراف القضية فإذا لم يكن التصور حاصلاً لم يكن التصديق أيضاً حاصلاً مع أن المفروض هو حصول التصديق فلزم خلاف المفروض وأما عدم صحة الرابع فلأنه يكون المراد من العلم حينئذٍ مطلق فرد مامن العلم فلايحصل الرد على اللا ادرية لأنهم أيضاً قائلون بالفرد الواحد من العلم وهو الشك حاصل الدفع أن ذلك أنما يرد لوكان الألف واللام لإستغراق الجزئيات لكن الأمر ليس كذلك بل هو لإستغراق الأنواع يعنى كل نوع من نوعي العلم بها متحقق وهما التصور والتصديق.

فإن قيل: الاستغراق على نوعين استغراق الأشخاص وإستغراق الأنواع والأول متبادرغيرمراد والثاني مراد غيرمتبارد ولا بد لإرادة المعنى الغير المتبادر من وجود القرينة فماهي.

قلنا: القرينة المقام لأن هذا المقام مقام الرد على اللا ادرية والاستدلال على وجود الصانع وصفاته بوجود المحدثات وذلك الرد والاستدلال لايحصل إلا عند إرادة استغراق الأنواع من اللام.

فإن قيل: جمعية التصورات وأفراد التصديق في قوله(من تصوراتها والتصديق بها) ترجيح من غير مرجح.

قلنا: مرجحهما متعلقاً هما. فإن متعلق الأول متعدد قد يكون مفرداً وقد يكون مركباً خبرياً وقد يكون مركباً انشائياً وقد يكون مركباً تقيدياً فإنه لا حجر في التصور ومتعلق الثاني القضية فقط قوله (**وبأحوالها**) جواب سؤال مقدر وهو أن المتبادر من العلم بحقائق الأشياء هو العلم بثبوتها فعلى هذا لا يحصل المقصود وهو الاستدلال على وجود الصانع وصفاته لأن الاستدلال كما هو موقوف على العلم بثبوت حقائق الأشياء ووجودها لأن المعدوم لايستدعى صانعاً لعدمه فكذلك موقوق على العلم بأحوال حقائق الأشياء من الإمكان والحدوث لأن حقائق الأشياء لوكانت واجبة فلا تستدعي صانعاً حاصل جوابه أنه ليس المراد ذلك المتبادربل المراد من العلم هو الأعم من العلم بحقائق الأشياء والعلم على أحوالها فيصح الاستدلال.

فإن قيل: أن التصديق بأحوال حقائق الأشياء مسلم لأن المراد من التصديق بأحوال حقائق الأشياء هو التصديق بقضية يكون فيه الشيء موضوعاً والحال محمولاً مثلاً الإنسان ممكن لكن لانسلم التصديق بالحقائق لأن الحقائق مفرد لايتعلق بها التصديق.

أجاب الناكت بقوله (**أي ثبوتها**) أي ليس المراد نفس ذات الحقائق بل المراد هو التصديق بحقائق الأشياء الملحوظة بلحاظ الثبوت ولاشك أن بعد لحاظ الثبوت تصير قضية (**متحقق**) خبر لقوله والعلم ومعناه أنه ثابت في نفس الأمر وليس معناه أنه موجود في الخارج حتى يرد أن العلم عند المتكلمين إضافة أي تعلق خاص بين العالم والمعلوم كما ذهب إليه الأشاعرة أو صفة ذاة إضافة كما ذهب إليه الماتريدية والإضافة من الأمور الاعتبارية فليست من الموجودات الخارجية. (**قيل المراد العلم بثبوتها**) توضيحه أن في ضمير قول الماتن والعلم بها توجيهين الأول توجيه الشارح والثاني توجيه صاحب القيل فتوجيه الشارح هو أن الضمير في قوله والعلم بها راجع إلى الحقائق فالمراد هو العلم بالحقائق وتعلق العلم بالحقائق والألف واللام لاستغراق الأنواع وتوجيه صاحب القيل أن المراد العلم بثبوت حقائق الأشياء وطرق إرادته ثلاثة الأول طريق تقدير المضاف بين الباء الجارة والهاء الضميرية أي بين الجار والمجرور فالضمير في قوله والعلم بها راجع للحقائق كما كان راجعاً إليها بدون التقدير ومتعلق العلم ح ثبوت الحقائق والثاني أن يكون

راجعاً إلى ثبوت الحقائق الذي هو مضمون قولنا حقائق الأشياء ثابتة وهوثبوت الحقائق يرد عليه أنّ الثبوت مذكر فلاوجه لإرجاع الضمير المؤنث إليه أجيب أولاً بأن الثبوت مصدر والمصدر يذكر ويؤنث وثانياً بأن الثبوت في ذلك المضمون أي ثبوت الحقائق مضاف للحقائق والحقائق جمع يصح تأويله بالمؤنث والمضاف(ثبوت) يكتسب التأنيث من المضاف إليه فعلى هذا مرجع الضمير ومتعلق العلم شيء واحد وهو ثبوت الحقائق والثالث أن الضمير راجع إلى الحقائق فيكون المراد العلم بجميع الحقائق متحقق ولاشك أنه لايمكن العلم بجميع الحقائق فيحمل على نوع منه وهو العلم بثبوت الحقائق بقرينة المقام فلاحاجة إلى تقدير الثبوت بين الجار والمجرور ولا إلى إرجاع الضمير إلى مضمون قولنا حقائق الأشياء ثابتة (**للقطع بأنه**) الخ هذا دليل لمن قدر الثبوت حاصل الدليل أنه لولم يقدر الثبوت (مقدم) يكون العلم متعلّقاً بجميع الحقائق(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فهي أن لفظ الحقائق جمع والجمع المضاف يفيد الاستغراق فيكون المراد جميع الحقائق ولك أن تقول في دليل الملازمة أن لام الأشياء في قوله حقائق الأشياء للأستغراق واستغراق.الأشياء ملزوم لاستغراق الحقائق لأن الحقائق بقدر الأشياء واما بطلان التالي فقوله للقطع الخ أي أن جميع الحقائق غير متناه وزمان الإدراك للنفس متناه ولايمكن إدراك أمور غير متناهية في زمان متناهٍ.

أجاب: عنه العلامة الخيالي أولاً بأنا نستفسر عن المقدر المستدل بأن الحقائق في قول المصنف رحمه الله(حقائق الأشياء ثابتة) إما أن تكون معلومة تفصيلاً أو معلومة اجمالاً أولم تكن معلومةً أصلاً والأول باطل بالإتفاق بيننا وبين المستدل والثالث باطل عند جميع أهل العلم لأن حقائق الأشياء محكوم عليها بقوله ثابتة والمحكوم عليها يكون معلوماً لإستحالة الحكم على لمجهول المطلق فتعين الثاني وثبت العلم الإجمالي على جميعها وثانياً بأنه قد سبق في كلام الشارح أن المراد من حقائق الأشياء مانعتقده حقائق الأشياء فقد علم منه تعلق الاعتقاد بالحقائق والاعتقاد علم ومتعلق العلم لايكون إلا معلوماً فتكون حقائق الأشياء معلومة بالعلم الإجمالي والفرق بين الجوابين ظاهر فإن الأول باعتبار عقد الحمل والثاني باعتبار عقد الوضع وثالثاً بالقدح في المدعي وهو تقدير الثبوت في قول المصنف توضيحه أن مراده بثبوت الحقائق لايخلو اما ثبوت جميعها أو ثبوت بعضها

فعلى الأول اض الاعتراض المذكور فإنه كما يمكن العلم بنفس جميع الحقائق كذلك لايمكن التصديق على ثبوت جميع الحقائق لأن التصديق بثبوت جميعها فرع تصور جميعها كما تقرر في محله وقد قال هذا القائل أنه لاعلم بجميع الحقائق وعلى الثاني لاتحصل الفائدة في تقدير الثبوت فإن العلم كما يمكن على ثبوت بعضها كذلك يمكن على نفس بعضها فلا وجه للعدول عن الظاهر (**والجواب أن المراد الجنس**) الخ جواب عن الشارح وحاصله إنا لانسلم أن الجمع المضاف دائمًا يفيد الاستغراق بل إضافة الجمع قد تكون للجنس فيكون المعنى أن العلم بجنس حقائق الأشياء متحقق وكذلك اللام في الأشياء للجنس لا للاستغراق فيكون المعنى أن العلم بحقائق جنس الأشياء متحقق والجنس كما يتحقق في ضمن جميع الأفراد كذلك يتحقق في ضمن بعض الأفراد ولاشك أن العلم على الجنس في ضمن بعض الأفراد متحقق واعترض احمد جند في حاشية رقم(٢)ص(٩) بقوله(وأنت خبير بأن الأنسب الخ) حاصله أنه لماكان المراد الجنس فينبغي أن يقول حقيقة الشيء لأن الدال على الجنس هو اللفظ المفرد والجمع يدل على لأفراد.

قلنا: كما أن المفرد يدل على الجنس فكذا الجمع أيضاً إذا دخل لام الجنس عليه فاللام في الأشياء والإضافة في حقائق الأشياء للجنس فبطل الجمعية.

فإن قيل: لماكان الجمع والمفرد مساويين في الدلالة على لجنس فلم أثر الجمع على الجنس.

قلنا: ذلك لدفع توهم الاختصاص فإن المتوهم يتوهم عند ذكر المفرد اختصاص العلم بحقيقة دون حقيقة اخرى والله اعلم.

واعترض: من جانب من قدر الثبوت على جواب الشارح حاصله أن مقصود صاحب العقائد من تصدير كتابه بقوله (حقائق الأشياء ثابتة الخ) هو التنبيه على وجود مانشاهد من الاعيان والإعراض وعلى تحقق العلم بها ليتوصل بذلك إلى معرفة ماهو المقصود الأعظم وهو الاستدلال على وجود الصانع وصفاته كما صرح عليه الشارح فلوكان المراد من الحقائق جنسها لماحصل هذا التنبيه لأن لجنس الحقائق فردين مانشاهد وما لانشاهد فيجوز أن يتحقق الجنس في ضمن مالا نشاهد فلايحصل التنبيه ولا الاستدلال على وجود الصانع وصفاته فأخذ الجنس ينافي التمهيد فوجب أن يؤخذ الاستغراق والاستغراق لايصح بدون تقدير الثبوت فوجب تقدير الثبوت.

قلنا: المراد من قول الشارح (وجود مانشاهد)وجود جنس مانشاهد بحذف المضاف بين الوجود وقوله مانشاهد فقولك(**يجوز أن يتحقق الجنس في ضمن مالا نشاهد الخ**)لايضرنا لأن جنس غير المشاهدات عين جنس المشاهدات لأن المشاهدات وغير المشاهدات من الأعيان والأعراض من جنسٍ واحدٍ فالجنس أن تحقق في ضمن المشاهدات يحصل التنبيه على وجود جنس مانشاهد وان تحقق في ضمن غير المشاهدات فأيضاً يحصل التنبيه على وجود جنس المشاهدات فإن جنسهما واحد.

أونقول: لما ثبت جنس الحقائق بقوله بحقائق الأشياء ثابتة والجنس لايتحقق إلا في ضمن فرد من أفراده فإذا تحقق فالأحق أن يتحقق في ضمن المشاهدات لكونها ظاهرة بديهية الوجود على عكس غير المشاهدات لكونها خفيةً نظريةً الوجود رداً **على القائلين** أي للرد (**على القائلين بأنه لاثبوت لشيء من الحقائق ولاعلم بثبوت حقيقة ما ولابعدم ثبوتها اه**) الغرض منه بيان قرينة على أن إضافة الجمع ههنا للجنس لا للاستغراق وهو أن مقصود الماتن ههنا هو الرد على السوفسطائية ومدعاهم هو السلب الكلي أي لاثبوت لشيء من الحقائق ولاعلم بها فلا بد للمصنف أن يذكر نقيضه وهو الإيجاب الجزئي ويكفى له الجنس وأما الاستغراق فهو الإيجاب الكلي وهوليس بنقيض للسلب الكلي بل هو نقيض للسلب الجزئي قال أحمد جند في حاشية رقم(٤) ص (٩) (**هذه العبارة تلائم تقدير ثبوتها فالأحسن الخ**) اعتراض على الشارح حاصل الاعتراض أن جواب الشارح كان مبنياً على إرادة الجنس لا على تقدير الثبوت كما ذهب إليه القيل فالأحسن للشارح أن يقول ولا علم بحقيقة ولا بعدمها.

قلنا: ليس هذا القول من الشارح اشارة إلى تقدير الثبوت بل هو بيان لمذهب اللا ادرية و تصويره اذهم يعترفون بالشك وينفون التصديق بثبوت الحقائق (**خلافاً للسوفسطائية**) فقوله خلافاً حال من فاعل قال في قوله قال اهل الحق أي قال أهل الحق الخ حال كونهم مخالفين للسوفسطائية والفرق بين الخلاف والاختلاف أن الأول عبارة عن مقابلة بلادليل والثاني عبارة من مقابلة مع دليل فاشارالماتن إلى أن انكارهم بلادليل.

ثم أن الشارح قسم السوفسطائية إلى ثلاث فرق العنادية والعندية واللا ادرية.

فإن قيل: لايصح هذا التقسيم لأن أباالهب نصير الطوسي قال ليس في العالم قوم يختارون هذا المذهب ولكن كل من غلط في الدليل فهو سوفسطائي ومن زعم خلاف ذلك وقسمهم إلى ثلاث فرق فلم يصب انتهى.

قلنا: تعارض اثبات الفرق القائل به الشارح ونفى الفرق القائل به الطوسي وعند تعارض الإثبات والنفس يرجح الإثبات لاسيما إذا كانت احاطة الناس متعذراً وههنا كذلك لتفرق أصحاب المذاهب في مشارق الأرض ومغاربها فيجوز أن يكون الشارح مطّلعاً عليهم ولم يطلع عليهم الطوسي الرافضي الملعون.

فإن قيل: لم خالف المصنف ههنا عن دأبه في الكتاب فإنه لم يتعرض في الكتاب لذكر خلاف احد من المخالفين إلا ههنا.

قلنا: نكتة المخالفة دفع اعتراض وهو أن هذين الحكمين من أجلى البديهيات فذكرهما عبث حاصل الدفع أن فائدة ذكر هذين القضيتين الرد على السوفسطائية فإن بعضهم ينكرعن القضية الأولى والبعض الآخر عن القضية الثانية (**قوله منهم من ينكر حقائق الأشياء**) بيان للفرقة الأولى المنكرة عن القضية الأولى.

فإن قيل: لانسلم أن انكار الفرقة الأولى مقصور على القضية الأولى فإنهم ينكرون عن ثبوت الأحوال لحقائق الأشياء أيضاً.

قلنا: انكارهم عن حقائق الأشياء ملزوم لإنكارهم عن ثبوت الأحوال لها فإن ثبوت الأحوال للحقائق فرع تحقق الحقائق.

فإن قيل: الأشياء بمعنى الموجودات فيعلم منه أن انكارهم مقصور على حقائق الموجودات مع أن انكارهم عام للموجودات والمعدومات فإنهم جزموا بعدم تحقق النسبة مطلقاً ايجابية كانت أو سلبية.

قلنا: الأشياء ههنا بمعنى مايعلم ويخبرعنه وهو معنى مجازئ للأشياء شامل للموجود والمعدوم أونقول سلمنا أن الشيء بمعنى الموجود لكن ليس ذكر الأشياء للإحتراز عن المعدومات بل ذكرها لموافقة المشروح فإن الماتن ذكر في كلامه لفظ الأشياء ومنشأ مذهبهم الاشكالات المتعارضة فقالوا لوكان الجسم موجوداً فأما أن ينتهي انقسامه إلى

الجوهر الفرد أولا ينتهي والأول باطل لأدلة الفلاسفة والثاني باطل لأدلة المتكلمين فما من قضية بديهية ولانظرية إلا ولها معارضة تماثلها في القوة مثال النظري قدعرفته انفاً وأما مثال البديهي فهو أن الصفراوي يقول أن العسل مرّ ويعارضه صحيح الحواس ويقول أن العَسل حلوّ فلو سلم كليهما يلزم اجتماع المتنافيين ولوسلم أحداهما دون الأخرى يلزم الترجيح بلامرجح(**ويزعم أنها أوهام وخيالات**).

فإن قيل: مذهبهم بعينه مذهب الصوفية الوجودية فإنهم أيضاً قائلون بأن

كل مافي الكون وهم أوخيال   أوعكوس في المرايا أوظلال

واعترف به القاضي محمد مبارك فلاوجه للرد عليهم فإن مذهبهم طور وراء طور العقل.

قلنا: بين المذهبين بون بعيد فإن السوفسطائية يقولون أن العالم لاوجود له إلا في الوهم والخيال بمعنى أن وجوده بمجرد اختراع الوهم والخيال بحيث لو ارتفع توهم الوهم وتخيل الخيال ارتفع وجود العالم بالكلية فوجود العالم عندهم في الوهم والخيال وجود باطل بحيث لايترتب عليه الأثار ولا يتعلق به الأحكام الصادقة والصوفية يقولون بوجود العالم في الوهم والخيال وجوداً حقاً كاينافي نفس الأمر بل في الخارج بحيث يترتب عليه الأثار ويتعلق به الأحكام الصادقة ولايرتفع بارتفاع الوهم والخيال لاستقراره واستحكامه بخلقه وقدرته وأما السوفسطائية فلايقولون بخلقه للعالم بل لايعترفون بوجوده تعالى (**وهم العنادية**) لأنهم يخاصمون بلاحق فإن العناد بالكسر المخاصمة بلاحق أولأنهم ينحرفون عن الحق من عَنَدَ عن الطريق إذا انحرف فمذهبهم الجزم بعدم الحقائق مطلقاً أي سواءً كانت في نفس الأمر أوفي الاعتقاد(**ومنهم من ينكر ثبوتها**) أي في نفس الأمر ويجزمون بوجودها في الاعتقاد.

فإن قيل: بين كلامي الشارح تدافع فإنه يعلم من قوله(ينكرثبوتها)أن انكارهم عن مطلق ثبوت الحقائق أي سواءً كان في نفس الأمر أوفي الاعتقاد ويعلم من قوله(ويزعم أنها تابعة للاعتقادات)أن انكارهم مقصورعلى الوجود النفس الأمري للحقائق.

قلنا: قيد في نفس الأمر مقدر في قوله(من ينكرثبوتها)أي منهم من ينكرثبوتها في نفس الأمر ويعترف بثبوتها بتبع الاعتقاد.

فإن قيل: الثبوت لايخلوا إما أن يكون بمعنى الوجود فيكون انكارهم مختصاً بحقائق لموجودات مع أنهم ينكرون عن الموجودات النفس الأمرية والمعدومات النفس الأمرية كليهما أو بمعنى النسبة الثبوتية فيكون انكارهم مختصاً بالنسبة الثبوتية مع أنهم ينكرون عن النسبة مطلقاً إيجابيةً كانت أو سلبية أو يكون بمعنى الوجود المصدري الانتزاعي فيعلم منه أنهم ينكرون عن الوجود المصدري دون منشأه وهي الحقائق مع أنهم ينكرون المناشيء والانتزاعيات في نفس الأمر.

قلنا: باختيار الشق الرابع وهو أن الثبوت بمعنى التقرر والتقرر عبارة عن الماهية المتميّزة أي هم ينكرون عن الماهية النفس الأمرية مطلقاً سواءً كانت نسبة ثبوتية او نسبية سلبية وسواءً كانت موجودة أو معدومة وسواءً كانت ماهية المناشيء أوماهية الانتزاعيات ويزعم أنها تابعة للاعتقادات ولعل منشأمذهبهم تفسير النظام لصدق الخبر بمطابقته للاعتقاد ولكذبه بعدمها وقيل منشأه قول المصوبة أن الواجب على المجتهد ومقلديه ما ادى إليه اجتهاده وليس في المسئلة حكم في نفس الأمر قبل الاجتهاد.

فإن قيل: أن ثبوت الأشياء في نفس الأمر لوكان تابعا للاعتقاد (مقدم) لزم اجتماع النقيضين(تالي)لكن التالي باطل فالمقدم مثله أمابطلان التالي فظاهر وأما دليل الملازمة فإن المعتزلي يعتقد حدوث القرآن فيثبت حدوثه في نفس الأمر والسنيّ يعتقد قدم القرآن فيثبت قدمه في نفس الأمر فاجتمع في نفس الأمرحدوث القرآن وقدمه.

أجاب: عصام رحمه الله في حاشية(٦) حاصله أنه لايلزم اجتماع النقيضين فإنهم لايقولون بأن الأشياء بعد الاعتقاد توجد في نفس الأمر بل الأشياء توجد بعد الاعتقاد في الاعتقاد فحدوث القرآن موجود في اعتقاد المعتزلي وقدمه في اعتقاد السُنيّ ولا محذورفيه فمذهبهم الجزم بوجود حقائق الأشياء في الاعتقاد وعدمها في نفس الأمر قال اللكفوي رح واعلم أنه يفهم من كلامهم تارة أن مذهب العندية أنه يحصل للحقائق ثبوت في نفس الأمر بعد تعلق الاعتقادات وبه يشعر كلام الشارح فهو مبني الاعتراض وتارة أن مذهبهم أنه لايحصل لها ذلك الثبوت ولو بعد تعلق الاعتقادات وهو مبني الجواب فمبني الاعتراض احد القولين والجواب مبني القول الأخر فالحق في الجواب أن يقال أنه لايلزم من الإعتقاد

بشيء ثبوته في نفس الأمر واما في اعتقادهما فلا اجتماع(**ومنهم من ينكر العلم**) أي الجزم والتصديق ويزعم أنه شاك.

فإن قيل: الزعم يجئ بمعنى التصديق والاعتقاد فيكون المعنى ويعتقد أنه شاك الخ فثبت لهم الاعتقاد أي التصديق المتعلق بأنه شاك وقوله وشاك في أنه شاك يدل على تعلق الشك بقوله(أنه شاك)فلزم كون الشيء الواحد(أنه شاك)مشكوكاً ومعتقداً في زمان واحدٍ وهو باطل وأيضاً لما ثبت لهم الاعتقاد بأنه شاك لزم القول بالجزم مع أنهم لايقولون بالجزم.

قلنا: الزعم كمايستعمل بمعنى الاعتقاد كذلك يستعمل بمعنى القول الباطل وهوههنا بمعنى القول الباطل وانما شكوا في الشك جواباً عن الاعتراض الوارد عليهم وهو انكم اعترفتم بالشك وهو ايضاً حقيقة من الحقائق فقد اعترفتم بحقيقة من الحقائق وحاصل الجواب من جانبهم أن ذلك انمايرد لواعترفنا تحقق الشك وليس كذلك فإنا نشك في الشك كما نشك في سائر الحقائق(**وهلمّ جرّا**) أي شاك في شك الشك وهكذا في شك شك الشك لا إلى نهاية والغرض منه جواب سؤال مقدر وهو أنه لماثبت لهم الشك في الشك لزم اعترافهم بالشك في الشك والشك في الشك أيضاً حقيقة من الحقائق فلزم الاعتراف بحقيقة من الحقائق حاصل الجواب من جانبهم أن ذلك انما يرد لواعترفنا بتحقق الشك في الشك وليس كذلك فإنا نشك في شك الشك وفي شك شك الشك وفي شك شك شك شك الشك وهكذا لا إلا نهاية.

(**شرح لفظ هلم جرّا**)هلم بمعنى اقبل والجر كشيدن(رابسكل) منصوب بالحالية على معنى اسم الفاعل أو على أنه مفعول مطلق أي تجر السلسة جرّا واختلف العلماء في حقيقة هلم فقال البصريون انهاكلمة مركبة من (ها) للتنبيه محذوفة الألف للإختصار و(لم) أمر مخاطب من لم إذا جمع أي اجمع نفسك إلينا وقال الكوفيون أنها مركبة من هل مع أمَّ بضم الهمزة وتشديد الميم أمر مخاطب من أمَّ إذا قصد فنقلت الضمة إلى اللام وحذفت الهمزة وهل عندهم للطلب والتحريض نحوحيهل ثم الحجازيون يسوّن فيه الواحد والمثنى والجمع المذكر والمؤنث وأهل نجد يصرفونه يقولون هلم هلما هلمو هلمي هلما هلمن ثم أنه يستعمل تارةً لازما بمعنى تعال وإئت وأقبل كقوله تعالى هلم إلينا وتارةً

يستعمل متعدياً كقوله تعالى هلم شهداءكم أي احضروهم **(وهم اللا ادرية)** لأنهم يقولون لا ادري غرضه بيان اسم هذه الفرقة.

ولنا تحقيقاً الدليل التحقيقي هو مايدعي المستدل أن مقدماته صادقة ويكون المطلوب منه أمرين الأول اثبات الحق والثاني إلزام الخصم وقديكون المقصود منه الأمر الأول فقط.

فقوله لنا خبر مقدم وقوله إنا نجزم مبتداء مؤخر وقوله تحقيقاً منصوب على أنه تميز عن النسبة الواقعة بين المبتدأ والخبر أوعلى أنه حال من فاعل نجزم والمصدر مؤول باسم الفاعل أي محققين **بالضرورة** أي جزماً متلبساً بالضرورة والضرورة عبارة عن حصول العلم بلا نظر وكسبٍ بثبوت **بعض الأشياء** الباء متعلقة بنجزم**(بالعيان)** أي بالمشاهدة كالأرض والجبال والكواكب وغيرهم ونجزم بثبوت بعضها أي بعض الأشياء **بالبيان** أي بالبرهان كالواجب.

فإن قيل: بين قولي الشارح تدافع لأنه قال أولاً بالضرورة فهو يدل على أن الجزم حاصل لا من البرهان وقوله بالبيان يدل على أنه حاصل من البرهان.

قلنا: أولاً أن الضرورة ليست بمعنى البداهة بل بمعنى اليقين واليقين يعم البداهة والنظارة وثانياً أن البيان ليس بمعنى الدليل حتى ينافي البداهة بل بمعنى التواتر وثالثاً سلمنا أن الضرورة بمعنى البداهة والبيان بمعنى الدليل لكن البداهة راجعة إلى العلم على حصول الجزم والبيان إلى نفس الجزم أي بعد الدليل يحصل الجزم فالجزم نظري والعلم على الجزم الحاصل بديهي وحاصل الدليل بنمط القياس الاستثنائي الوضعي هكذا لوكان جزمنا حاصلاً بثبوت بعض الأشياء بالعيان وبعضها بالبرهان بقطع النظر عن الاعتقاد(مقدم) لكان شك اللا ادرية وجزم العنادية بعدم الحقائق مطلقاً وجزم العندية بعدم ثبوة الحقائق في نفس الأمر باطلاً(تالي)لكن المقدم حق فالتالي مثله أما حقية المقدم فلقوله بالضرورة أي المقدم حق بداهة وأما الملازمة فظاهرة أيضاً لأنه لماحصل الجزم بطل شك اللا أدرية ولما تعلق الجزم بثبوت الأشياء بقطع النظري عن الاعتقاد بطل جزم العنادية والعندية.

فإن قلت: يعلم من كلامك أن مقصود الشارح هو الرد على دعوى السوفسطائية بطريق المعارضة والمعارضة إنمايتوجه بعد سماع دليل الخصم لأن المعارضة عبارة عن إقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم فينبغي للشارح تقديم دليلهم على هذا الكلام.

قلنا: هذه معارضة تقديرية عند أرباب المناظرة وهي عبارة عن النزاع قبل سماع دليل الخصم.

فإن قلت: بين كلامك وكلام عصام رح تدافع لأنه قال(لنافي إثبات دعوانا لافي رد دعواهم الخ) حاشية(٨)فيعلم منه أنه ليس مقصود الشارح الرد على دعواهم بل مقصوده إثبات دعواه.

قلنا: ههنا شيئان الأول المقصود من الشيء والثاني الحاصل من الشيء فعندعصام رحمه الله إثبات دعواه مقصود من الشيء واماالرد على دعواهم فهو حاصل من الشيء فلا تدافع.

فإن قلت: يجوز أن يكون جوابك إفتراءً بالعصام وتوجيهاً بمالايرضى به قائله.

قلنا: جوابنا مستنبط من كلامه فإنه قال بعيد العبارة المذكورة(دفع شبهة اللا أدرية ظاهر أما دفع شبهة العنادية والعندية الخ) حاشية(٩) فيعلم منه حصول الرد على دعواهم أيضاً.

فإن قيل: هذا الدليل لايقوم حجة عليهم لأن جزمنا لايوجب جزمهم.

قلنا: المقصود من هذا الدليل هو التسلي للأذهان السافلة من أهل الحق **(والزاماً)** عطف على قوله تحقيقاً والغرض منه بيان الدليل الإلزامي لرد السوفسطائية والرد الإلزامي مايكون مقدماته مسلمة عند الخصم لاعند المستدل ويكون المطلوب منه أمراً واحداً وهو إلزام الخصم فقط واسكاته حاصل الدليل أن نفي الأشياء إما أن يكون متحققاً أو يكون غير متحقق أويكون متحققاً وغير متحقق كليهما أولا يكون متحققاً ولا غير متحقق فعلى الرابع يلزم إرتفاع النقيضين وعلى الثالث اجتماع النقيضين وعلى الثاني يثبت دعوانا لأن نفي الأشياء نقيض تحقق الأشياء فإذا لم يتحقق نفي الأشياء تحقق نقيضه وهو تحقق الأشياء لأن عدم تحقق احد النقيضين يستلزم لتحقق النقيض الآخر. وعلى الأول أيضاً يثبت دعوانا لأنه إذا تحقق نفي الأشياء فالنفي حقيقة من الحقائق فثبت شيء من الحقائق فصدق الإيجاب الجزئ أي بعض الحقائق متحققة وهذا الإيجاب الجزئ نقيض لدعوى

السوفسطائية لأن دعواهم هو السلب الكلي أي لاشيء من الحقائق بمتحققه وهذا معنى قوله انه أي الشان **(إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت الأشياء)** لأن نفي الأشياء نقيض الإشياء فإن الأول سالبة كلية والثاني موجبة جزئية وعدم تحقق احد النقيضين يستلزم لتحقق النقيض الأخر وإلا فيلزم إرتفاع النفيضين.

فإن قيل: لانسلم أنه إذا لم يتحقق نفي الأشياء(السالبة الكلية) فقد ثبت الأشياء لأن اللام في الأشياء للإستغراق وهو سورالموجبة الكلية والموجبة الكلية لاتناقض السالبة الكلية فلايلزم من عدم تحقق نفي الأشياء ثبوت الأشياء أي ثبوت جميع الأشياء أجاب عصام الدين رحمه الله بأن المراد من ثبوت الأشياء هو ثبوت جنس الأشياء كمامرّ وهو مفاد الموجبة الجزئية وهي تناقض السالبة الكلية **(وإن تحقق نفيها)** أي نفي الأشياء فقد ثبت حقيقة من الحقائق وهو النفي يرد أنه يجوز أن لايكون النفي من الحقائق فلايثبت حقيقة من الحقائق.

(أجاب بقوله: لكونه نوعاً من الحكم الخ)تتمة الجواب أن النفي حكم لأن الحكم إما إثبات أو نفي والحكم تصديق والتصديق علمٌ والعلم من الكيفيات النفسانية وهي قسم من مطلق الكيفيات وهو قسم من العرض وهو قسم من الممكن وهو قسم من الموجودات الخارجية والموجودات الخارجية حقائق فالنفي من الحقائق فقد ثبت شيء من الحقائق الخ وهوالنفي فصدقت الموجبة الجزئية أي بعض الحقائق متحققة وهي نقيض السالبة الكلية فبطلت السالبة الكلية التي هي دعوى السوفسطائية وهذا معنى قوله **(فلايصح نفيها)** أي نفي الحقائق **(على الإطلاق)** أي بطريق السلب الكلي لأن الإيجاب الجزئي نقيض السلب الكلي واعترض عليه العلامة الخيالي بأن لهم أن يقولوا باختيار الشق الثاني وهو في الشرح شق أول وهو عدم تحقق نفي الأشياء.

وان قلت: ماقلت من أنه إذا لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت الأشياء أي ثبت الإيجاب الجزئي والا يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال.

قلت: لايثبت الايجاب الجزئي ايضاً وارتفاع النقيضين من المخيلات عندهم وكذا محاليته أيضاً من المخيلات فلايصح الإلزام من جانب أهل الحق على السوفسطائية بهذا الدليل ثم

قال أن الصواب في الإلزام على السوفسطائية أن يقتصر الشارح على الشق الثاني في الشرح وكان في حاصل دليلنا شقاً أولاً وهو قوله وان تحقق فالنفي حقيقة اه ويقال لهم انكم جزمتم بنفي حقائق الأشياء مطلقاً والنفي من جملة الحقائق فثبتة الموجبة الجزئية المناقضة للسالبة الكلية التي زعمتم صدقها ويمكن أن يجاب عنه بأن الضمير في قول الشارح(فقد ثبت راجع إلى نفي النفي بطريق صنعة الاستخدام أي ان لم يتحقق نفي الاشياء ثبت نفي النفي وهو حقيقة من الحقائق فقد ثبت بعض مانفيتم وإن تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق فعلى هذا التقدير أيضاً ثبت بعض مانفيتم لكن هذا الجواب ضعيف وسنبين ضعفه في تشريح حاشية (١٢).

واعترض عليه أيضاً العلامة الخيالي ثانياً بأن لهم أن يقولوا باختيار الشق الأول وهو أن النفي متحقق وانقلت ماقلت من أن النفي حقيقة من الحقائق الخ قلت سلمت لكن النفي من الموجودات الذهنية فثبت حقيقة من الموجودات الذهنية وانكارهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية.

ثم أجاب: بأن النفي من الموجودات الخارجية لأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الأعراض الموجودة في الخارج فيكون النفي من الموجودات الخارجية.

فإن قيل: لانسلم أن العلم من الأعراض الموجودة في الخارج بل هو عبارة عن الإضافة بين العالم والمعلوم أوعن صفة ذاة إضافةٍ فلايكون من الموجودات في الخارج ولوثبت وجوده في الخارج فبانظار دقيقةٍ بأنه صفة ذاة إضافة كما أقرَّ به أكثر المتكليمن فيكون من الصفاة الانضامية للنفس الناطقة ولاشك أن النفس الناطقة موجودة في الخارج فتكون صفته أيضاً موجوداً في الخارج ولما كان وجوده في الخارج بانظار دقيقةٍ فكيف يسلمونه السوفسطائية المنكرون عن أجلى البديهيات والحق في الجواب أن يقال إنا لانسلم أن أنكارهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية بل هم ينكرون عن مطلق الحقائق قوله في حاشية(١٢).

(إذالم تصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات اه)اقوا اعرف تمهيداً ستة قضايا الأولى الموجبة المحصلة وهي قضية حكم فيها بثبوت وجودي لوجودي ولايكون

السلب فيها جزءًا من طرفٍ مثل زيد قائم. والثانية السالبة البسيطة وهي قضية حكم فيها بسلب المحمول الوجودي عن الموضوع بأن يكون السلب متوجهاً إلى النسبة مثل زيد ليس بقائم. والثالثة الموجبة المعدولة المحمول وهي قضية موجبة حكم فيها بثبوت أمر عدمي إلى أمر وجودي بأن يكون السلب جزءً من المحمول مثل زيد هو لاقائم. والرابعة السالبة المعدولة المحمول وهي قضية حكم فيها بسلب المحمول العدمي عن الموضوع مثل زيد هو ليس بلاقائم. والخامسة قضية اخترعها المتأخرون وسموها موجبة سالبة المحمول وهي قضية موجبة يكون محمولها قضية سالبة مثل زيدهو ليس هو بقائم فبين موجبة المعدولة المحمول والموجبة السالبة المحمول فرقان الأول أن في المعدولة رابط واحد وفي السالبة المحمول رابطتان احدهما لربط السلب وثانيهما لسلب الربط والثاني أن في المعدولة المحمول يكون السلب داخلاً على الطرف وفي السالبة المحمول يكون داخلاً على النسبة الكاينة في المحمول. والسادسة قضية تسمى السالبة سالبة المحمول وهي قضية سالبة يكون محمولها قضية سالبة مثل زيد ليس هو ليس هو بقائم.

ثم اعلم: انهم قالوا أن الأولى والرابعة أي القضية الموجبة المحصلة والسالبة المعدولة المحمول متلازمان فيما إذا وجد الموضوع وإن لم يوجد الموضوع فيِ الأولى اخص من الرابعة والثانية فيه والثالثة أي القضية السالبة البسيطة والموجبة المعدولة المحمول بينهما عموم وخصوص أي القضية السالبة البسيطة أعم من القضية الموجبة المعدولة المحمول لأن السالبة تتحقق عند وجود الموضوع وعند عدمه بخلاف الموجبة المعدولة المحمول لأنها تحقق إذا وجد الموضوع والثانية والسادسة بينهما مساواة عند المتاخرين لأنهما تتحقان عند وجود الموضوع وعدمه وعند المحققين الثانية اعم من السادسة لأن السادسة تحقق إذا وجد الموضوع فقط قال صاحب السلم وقريحتك حاكمة بأن الربط الإيجابي مطلقاً يقتضي وجود الموضوع. وبهذا ظهرت النسبة بين الخامسة والثالثة أي الموجبة السالبة المحمول والموجبة المعدولة المحمول فعند المتاخرين الخامسة اعم من الثالثة لأن الخامسة مساوٍ للثانية فعموم الثانية من الثالثة عموم الخامسة من الثالثة وعند المحققين بينهما مساواة فإنهما لايجابها تتحقان عند وجود الموضوع والأولى مساوٍ للاخيرة عند المتاخرين لتحققهما عند وجود الموضوع فقط فبعده نقول أن قول بعض الفضلاء إذا لم

يتصف بالنفي أي إذا لم يتصف شيء من الأشياء بصفة النفي رجعه إلى قولنا لا شيء من الأشياء بمتصف بالنفي وهي سالبة بسيطة فلا يلزم منه قوله الأشياء متصفة بنفي النفي لأنه اما موجبة معدولة المحمول أوموجبة سالبة المحمول أو سالبة معدولة المحمول فإن كانت موجبة معدولة المحمول أو موجبة سالبة المحمول فعدم استلزام الأول للثاني ظاهر فإن السالبة البسيطة أعم من الأخيرين عند المحققين والعام لايستلزم الخاص فجاز أن لاتكون الأشياء ثابتة ولايتصف بالنفي ولابنفي النفي لأنهما موجبتان الأولى موجبة معدولة المحمول والثانية موجبة سالبة المحمول تقتضيان وجود الموضوع ولاموضوع ههنا وان كانت سالبة معدولة المحمول فلايلزم من قولنا لاشيء من الأشياء بمتصف بالنفي قولنا الأشياء ثابتة التي هي موجبة محصلة لأن السالبة اعم منها والعام لايستلزم الخاص (ولايخفى) الغرض منه التنبيه على أمرٍ واقعي أنه أي الدليل الإلزامي (إنما يتم حجة على العنادية) لأنهم ينكرون الأشياء وكلمة إنما من أداة الحصر فعلم أنه لايتم حجة على العندية واللا أدرية أما عدم إتمامه على العندية فلان لهم أن يقولوا أن هذه الحجة صحيحة عندكم وباطلة عندنا لأن الحقائق عندهم تابعة للاعتقاد فلايحصل الرد والإلزام عليهم وأما عدم تمامه على اللا أدرية فلأنهم لايعترفون باثباتٍ أونفي أصلاً فلايحصل الرد والإلزام عليهم لأنهم إذاسئلوا أن النفي متحقق أم لا يقولون لا أدري فما ذا تصنع بهم ويرد عليه أولاً أن هذا الإلزام مشترك الورود على العنادية والعندية لأن مدار الإلزام هو الجزم بعدم ثبوت حقائق الأشياء في نفس الأمر وهذا المدار يقول به العندية والعنادية إلا أن العندية يقولون بأنها تابعة لاعتقادنا والعنادية تفوهوا بأنها أوهام وخيالات فلايصح حصر تماميته على العنادية وثانياً أن بين كلامي الشارح تدافعاً لأنه يعلم من شرح العقائد أن هذا الإلزام إنما يتم على العنادية فقط. ويعلم من كلامه في شرح المقاصد أن هذا الإلزام يتم على كل واحدٍ من العنادية والعندية.

قلنا: هذا لايراد إنما يرد لوكان المراد من العنادية معناه الاصطلاحي أي الطائفة الخاصة من السوفسطائية وليس كذلك لأن المراد منه المعنى اللغوي أي المعاندون للحق الجازمون بنفي الأشياء في نفس الأمر ولاريب في أن هذا المفهوم يصدق على العنادية والعندية كليهما.

أونقول: أن المراد من العنادية المعنى الاصطلاحي ولكنه بالمعنى الاصطلاحي يطلق على معنين الأول على مقابل العندية واللا أدرية وهذا المعنى لايشتمل العندية والثاني على مقابل اللا أدرية فقط وهو يشتمل العندية أيضاً وهو المراد ههنا (**قالوا**) أي اللا أدرية شروع في دلائل السوفسطائية وهذا الدليل بظاهره دليل اللا أدرية ويفهم منه دليل العندية والعنادية فإن العندية يقولون أن الأحول يرى الشيء الواحد اثنين وغير الأحول يراه واحداً فعلم أن الأشياء تابعة للاعتقاد وليس هذا الشيء في نفس الأمر واحداً ولا اثنين والعنادية يقولون أن الأحول يرى الشيء الواحد اثنين وغير الأحول يراه واحداً فلوسلم كليهما يلزم إجتماع المتنافيين ولوسلم إحداهما دون الأخرى يلزم الترجيح بلامرجح فلانسلم كليهما ونقول أنها خيالات (**الضروريات**) مبتدأ والخبر قوله (**منها حسيات**).

اعلم: أن العلم على قسمين ضروي ونظري فالنظري مايحصل بالفكر وهو عبارة عن حركة الذهن في المعقولات وإذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلاً ومثال النظري العالم حادث والهيولى باطل والضروري مالايحتاج إلى الفكر ويكون حاصلاً لكل عاقل بلافكر وأقسام الضروري سبعة الأول البديهيات وتسمى الأوليات ويحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين نحو الكل أعظم من الجزء والثاني الحسيات الحاصلة بالحواس الظاهرة نحو النار محرقة والشمس مشرقة والثالث الوجدانيات الحاصلة بالحواس الباطنة كادراك الحزن والفرح والالم وقد يعد الثاني والثالث قسماً واحداً ويسمى بالمشاهدات وقد يسمى القسمان بالحسيات فحينئذٍ القسمة سداسية والرابع الفطريات لابد لها من واسطة حاضرة معها نحو الأربعة زوج والواسطة انقسامها بمتساويين وتسمى قضايا قياساتها معها والخامس المجربات يحكم بها العقل بعد تكرار المشاهدة نحو السقمونيا مسهل للصفراء والسادس الحدسيات التي يحكم بها العقل بالحدس وهي قوة تدرك به المطلوب دفعة وتزيل الشك نحو نورالقمر مستفاد من نور الشمس بعد مشاهدة أوضاع الهلالية والخسوف والسابع المتواترات يجزم بها بسبب كثرة المخبرين بها نحو البغداد موجود ثم أن اقوى الضروريات هي الحسيات والبديهيات فلذا خصهما بالذكر لأن القدح فيهما قدح في الكل إذ البواقي يرجع اليها (**والحس قد يغلط كثيراً**).

فإن قيل: أنهم اعترفوا بغلط حس الصفراوي عند ادراك الحلو مراً ويلزم منه الأقرار بصحة حس غيره في نفس الأمر عند إدراكه حلاوة العسل فإن الغلط علم على خلاف مافي نفس الأمر فلما كان علم الصفراوي على خلاف مافي نفس الأمر كان علم غيره على وفق مافي نفس الأمر فلزم منه العلم بثبوت حلاوة العسل في نفس الأمر.

قلنا: هذا الدليل منهم إلزامي على أهل الحق فإطلاق الغلط على حس الصفراوي وقع من أهل الحق وأما اللا أدرية فلايحكمون بصحة حس ولابغلطه بل يشكون في صحته وغلطه.

فإن قيل: كلمة قد الداخلة على المضارع للقلة فينا في الكثرة يعنى بين قوله قد يغلط وبين قوله كثيراً تعارض.

قلنا: أولاً أن المعنى الحقيقي لكلمة قد الداخلة على المضارع هوالتقليل لكنه قد يستعار للتحقيق أيضاً وههنا من هذا القبيل كما في قوله تعالى(قد يعلم الله المعوقين منكم)ونقول ثانياً أن القلة بحسب الإضافة لاينافي الكثرة في نفسه كألف درهم قليلية بالنسبة إلى ألفين لكنها كثيرة في نفسه ونقول ثالثاً أن يغلط فعل وفيه حدث وزمان ونسبة. فالقلة متوجهة إلى الزمان والكثرة متوجهة إلى الحدث فيكون المعنى أنه يصدر عن الحس الا غلاط الكثيرة في زمان قليل (**كالأحول**)الخ بيان لغلط القوة الباصرة.

فإن قيل: لانسلم أن الأحول يرى الواحد اثينين بل يرى الواحد واحداً لاعتقاده بالوقوف على الصواب.

قلنا: الأحول على قسمين فطري وتكليفي فالأول يرى الواحد واحداً والثاني يراه اثنين والأحول التكليفي هو الذي يقصد الحول تكلفاً والأحول الفطري من يكون احدى عينيه أو كلتا هما على غير الوضع الطبعي قال احمد جند في حاشية رقم(١٥) ص(٩)(أي الأحول الذي يقصد الحول تكلفاً) فما في بعض الحواشي يفقد مكان يقصد سهوٌ.

(والصفراوى) أي مريض الصفراء الغرض بيان غلط القوة الذائقة والصفراء خلط من الأخلاط الأربعة في البدن وهي الدم والصفراء والسوداء والبلغلم والصفراء لونها أصفر وطعمها شديدالمرارة والصفراوي من يغلب عليه الصفراء فإذا غلبت يصفر لونه وبوله ولاسيما العين وكان في فمه مرارة فكلما ذاق شيئاً وجد فيه طعم الصفراء حتى السكر

والعسل **(ومنها)** أي من الضروريات **(بديهيات وقد يقع فيها)** أي في البديهيات إختلافات مثلاً يقول المشبهة أن كل موجود فهو في مكان وجهة ويدعون بداهة هذه القضية وقالت المعتزلة الإنسان خالق لأفعاله ويدعون بداهة هذه القضية وقالت الفلاسفة ترجيح المختار أحد المقدورين بلامرجح محال بالبداهة وقالت الأشاعرة تلك القضايا الثلاثة باطلة وأيضاً قال الإمام الرازي أن العلم من أجلى البديهيات وقيل نظري تحديده متعسرٌ وقيل نظري تحديده لايتعسر فقد ذكروا له حدوداً مبينة في الكتب الكلامية وقال الإمام الرازي الوجود بديهي وقيل نظري متعسر وقيل نظري متيسر كذا في شرح المواقف **(وتعرض)** بصيغة المجهول بها أي باختلافات شبه بالضم ففتح جمع شبهة وهي مايوجب اشتباه الحق والباطل وقوله شبهة مفعول مالم يسم فاعله لقوله تعرض **(يفتقر)** بصيغة المجهول في حلها أي في حل التشبه **(إلى انظار دقيقة)** مفعول مالم يسم فاعله لقوله يفتقر والانظار بمعنى الأفكار ومثل صاحب النبراس للشبه الواقعة في البديهي الجلي وقال أجلى البديهيات عندكم أن الشيء إما موجود أو معدوم وفيه شبهٌ الأولى أن التصديق بهذه القضية يتوقف على تصور الطرفين ومن الطرفين المعدوم المطلق وتصوره محال لأن التصور عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل ولا صورة للمعدوم المطلق والثانية أن الموجود إن كان عين الشيء كان الحمل الإيجابي أي الشيء موجوداً لغواً لكونه حملاً أولياً وان كان الموجود غير الشيء كان السلب محالاً والثالث أنه انكر طائفة من العقلاء عن هذا الحصر واثبتوا الواسطة وسموها بالحال فهذا حال الضروريات **(والنظريات فرع الضروريات)** عطف على قوله الضروريات منها حسيات والغرض منه بيان قدح منهم في النظريات اما كون النظريات فرعاً للضروريات فلأن النظري يحصل من الضروري **(ففسادها)** أي فساد الضروريات **(فسادها)** أي مستلزم لفساد النظريات لتوقفها على الضروريات. **فإن قيل:** لايصح الحمل لأن فسادالضروريات مغائر عن فساد النظريات.

قلنا: الحمل مجازي للمبالغة أو على حذف المضاف أي فسادها سبب فسادها ولذا أي لأجل الفساد **(كثرفيها اختلافات)** العقلاء الغرض منه بيان شبهة ثانية قادحة في النظريات

مثلاً نظر الفلاسفة يحكم بقدم العالم ونظر أهل الحق يحكم بحدوثه ونظر الجبري يحكم بأن العبد كالجماد ونظر القدري أي المعتزلي يحكم بأنه خالق لأفعاله الاختيارية ونظر أهل الحق يحكم بأن للعبد قدرة كاسبة لاخالقة.

قلنا: (**غلط الحس**) الخ حاصل دليل السوفسطائية قياس اقتراني كبراه شرطية متصلة حاصله أن الحس قديغلط في بعض المواد(صغرى) ومتى كان كذلك(مقدم)يجوز أن يغلط في جميعها(تالي)وهذا المقدم والتالي كبرى فالحس يجوز ان يغلط في جميع المواد(نتيجة) وهذا الجواب للشارح منع لكبرى بمنع الملازمة بين غلط الحس في بعض المواد وجواز الغلط في جميعها (**فإن غلط الحس في البعض**) أي في بعض المحسوسات (**لأسباب جزئية**) كفتور القوة الباصرة والصفراء (**لاينافي الجزم بالبعض**) أي ببعض المحسوسات لانتفاء اسباب الغلط مثلاً نجزم بالبداهة أن حلاوة العسل متحققة لا غلط في إدراكها إلا للصفراوى.

فإن قيل: الكبرى صحيحة لأنه يجوز أن يكون الغلط عاماً موجوداً في جميع المواد لوجودسبب عامٍ متحقق في جميع المواد.

قلنا: لانسلم وجود سببٍ عامٍ موجودٍ في جميع المواد فإن بداهة العقل جازمة بانتفاء سبب الغلط في بعض المواد مثل إدراك حلاوة العسل.

فإن قيل: يمكن الغلط في إدراك حلاوة العسل أيضاً فكيف الجزم بانتفاء الغلط في هذا البعض.

قلنا: المراد من الجزم الجزم العادي وامكان الغلط في نفسه لاينافي الجزم العادي فإنا نجزم أن جبل احد لم ينقلب ذهباً جزماً عادياً مع امكان إنقلابه في نفسه.

يرد: أن المقصود من هذا الكلام الا الزام على الخصم والإلزام عبارة عن الدليل الذي يعترف بمقدماته الخصم والحال أن الجزم غير مسلم عندهم ضرورة كونهم شاكين وأيضاً جاز لهم أن يقولوا أن لاحلاوة للعسل في نفس الأمر بل كل أحدٍ غلط في إدراكه.

قلنا: كلام الشارح على التحقيق لا الالزام وفائدته حفظ الطالب عن الفساد وانكان صورته صورة الالزام (**والاختلافات في البديهى**) هذا جواب عن دليل السوفسطائية على فساد البديهيات الأولية بوقوع الاختلاف وتعرض الشبه وحاصل جواب الشارح أن وقوع الاختلاف وتعرض الشبه لايستلزم فساد البديهيات لأن وقوع الاختلاف وتعرض الشبه

قد يكون لعدم الألف والعادة وقد يكون لوجود الخفاء في تصور الطرفين بأن يكون الطرفان نظريين **(لفساد الأنظار)** لعدم مراعاة قوانينه **(لاينافي حقيقة بعض النظريات)** إذا روعي فيها قوانين النظر **(والحق أنه لاطريق)** أي لاسبيل إلى المناظرة معهم أي مع السوفسطائية **(خصوصاً مع اللا أدرية)** أي المناظرة مع السوفسطائية متعذرة ومع اللا أدرية اشد تعذراً لأنهم أي السوفسطائية **(لايعترفون)** أي لا يقرون **(بمعلوم ليثبت به مجهول)** فسبيل تحصيل المجهول مسدودة عنهم والحاصل أن الدليل يكون مركباً من المعلومات وهم لايسلمونها حتى يتركب منها الدليل فإن اللا أدرية يقولون لك أن لنا شك في دليلك والعنادية يقولون أن هذا الدليل وهميات والعندية يقولون أن هذا الدليل حق عندكم وباطل عندنا فلا فائدة في المناظرة معهم سوى تضيع الوقت وتشهير مذهب هؤلاء الحمقاء **(بل الطريق)** لتبكيتهم وتعجيزهم **(تعذيبهم بالنار ليعترفوا)** بحقيقة الألم والاحتراق **(أو يحترقوا)** أي يهلكوا بالحرق والحاصل أنهم إذا ألقوا في النار وصاحوا واستغاثوا وقالوا حرّقنا فقل له أن كان لا أدرياً بانك ماحرقت جزماً بل حرقك مشكوك فإن جزم بالألم والحرق فقد اعترف بحقيقةٍ وإن لم يجزم فاتركه فيها ليحترق وإن كان عنادياً وصاح فقل له بأن حرقك وهم وخيال ولاشيء في نفس الأمر من الحرق والألم فان اعترف بالحرق والألم في نفس الأمر فقد اعترف بحقيقةٍ في نفس الأمر وإن لم يعترف فاتركه فيها ليهلك وتريح وإن كان عندياً فقل له لاشيء من الحرق والألم في نفس الأمر بل الحرق والألم واقع في عقيدتك وباطل في عقيدتي فإن اعترف بوجود الحرق والألم في نفس الأمر ثبت مدعاناً وإلا فاتركه فيها.

فإن قيل: التعذيب بالنار ممنوع للحديث الصحيح.

قلنا: أنه تأديب لاتعذيب وسمي تعذيباً صورة أو نقول لعل الزنديق ومن يشبهه مستثنى من هذا الحكم والحق أن الشارح يقول أنه لايمكن إلزامهم إلا بهذا الطريق لا أنه يجوز احراقهم شرعاً يعني أن الشارح يبين النفاذ لاالجواز.

لطيفة حدثت في زمان هجوم البرطانية على البلاد الإسلامية فرقة من الخوارج بل أقبح منهم لأنهم يكفرون مرتكب الكبائر وهم يكفرون مرتكب الصغائر بل مرتكب

المندوبات الاختلافية كل بضاعتهم التعصب والعناد وإساءة الأدب باكابرالدين فينسبون كل شيء إلى البدعة والشرك ولايعرفون معناهما ومن مزخرفاتهم نسبة البدعة إلى الدعاء بعد السنن لأنه لم يفعله رسول الله صلى عليه وسلم فوقع في ذهني وقت كتابة هذه الأسطر أن من طرق اعترافهم أيضاً التعذيب بالنار فإنهم إذا لقوا فيها وصاحوا واستغاثوا لك فقل له أشركت لطلبك من غير الله وان استغاث لله تعالى فقل له ابتدعت فإن فان الدعاء في النار لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وان اعترف بأنه ليس كل مالم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ببدعة بل البدعة مالااصل له في الدين لابعبارة النص ولابإشارة النص ولا بإقتضاء النص ولا بدلالة النص وإلالكانت رياضات الاسلاف بدعة فاخرجه منها قال الفاضل عصام الدين في حاشية رقم(١٧) ص (٩) (فمن قال ماذكره الشارح في الزامهم ليس بشيءٍ لانهم لايعترفون الا بالخيالات والاوهام بل الصواب معهم الاقتصارعلى الشق الاخير كمامرّبأن يقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة الحقائق فثبت بعض مانفيتم فصوابه ليس الاخيالاً ووهماً كيف وجزمهم ايضاً ليس الا خيالاً ووهما عندهم انتهى.

فأقول: أولاً لناقل الحاشية أن اقتصارك على بعض الحاشية ليس إلا ادخال الطالب في ورطة الحيرة وأقول ثانياً لعصام رح ان بين كلاميك تدافعاً لأنك قلت أولاً اللادرية وهم رؤساء السوفسطائية وافضلها لأن الشاك افضل من الجاهل جهلاً مركباً واقرب إلى الإرشاد بطريق الحق انتهى حاشية(٧)فهذا ينادي بأعلى نداء ان ما سوى اللادرية جاهلون جهلاً مركباً والجاهل المركب يدعى ثبوت الشيء في نفس الأمر فعلم أن جزم العندية والعنادية ليس وهماً وخيالاً بل ثابت في نفس الأمر وقلت ههنا(كيف وجزمهم ايضاً ليس إلا خيالاً ووهماً الخ) فنسبة الوهم إلى الخيالي وهم منك ايهاالفاضل قال صاحب شرح المواقف في حاشية رقم(١٨)ص(٩) (والحق أنه ضعيف لأنهم يعترفون بأجسامهم الألم لكنهم يجوزون أن يكون خطا) انتهى والجواب أنه ليس المراد من الاعتراف الاعتراف على الألم فقط بل الاعتراف على النار بحيث لايبقى معهم تجويزالخطاء.

(وسوفسطا) بضم السين وفتح الفاء لفظ يوناني والغرض من هذا شرح لفظ السوفسطائية. **(اسم للحكمة المموّهة)** بتشديد الواو المفتوحة اي الباطلة مشتقة من

التمويه وهوالطلي بماء الذهب والتمويه مشتق من الماء بعد رده إلي اصله وهوموه ثم نقل من معني الباطل إلي تزيين الباطل. والمناسبة ان التذهيب يجعل الحديد وغيره في صورة الذهب والحاصل ان معناه اللغوي هوالباطل والمراد تزيين الباطل والمناسبة جعل الشيء في صورة غيره. قال عصام رحمه الله في حاشية رقم(١) ص(١٠) (والحكمة هوالعلم الخ) اقول هذا من سوء صنيع الناقلين فأصل الحاشية هكذ واطلاق الحكمة وهوالعلم بالأشياء على ماهو عليه كإطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن ان يكون نسبتهم إلى السوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الامموهة اذ كل مايسمى حكمة عندهم خيالات واوهام اوشكوك اوامور غيرثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقة ثابتاً على مرالدهور) انتهى. (**والعلم المزخرف**) عطف تفسيري للحكمة المموّهة والزخرف عبارة عن الذهب ويطلق على كل باطل في صورة الحق (**لأن سوفا معناه العلم والحكمة**) هما بمعنى واحدٍ (**واسطامعناه المزخرف والغلط**)عطف تفسيري (**منه اشتقت السفسطة**) بعدجعله عربياً (**كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة**) فإن فيلا بلغة اليونان بمعنى المحب وسوفامعناه العلم والحكمة قال الفاضل عصام في حاشية(٢)ص(١٠) (الاوجه الخ) دفع لما يرد ان الفيلسوف بمعنى الحكيم ولاشك ان الحكيم معناه عالم الحكمة لامحبها فأجاب بأن محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة.

(**واسباب العلم**) غرض المصنف منه بيان اسباب العلم للمخلوق بعد إثبات تحقق العلم بحقائق الاشياء.

فإن قيل: العلم مذكور فيماسبق صراحة والشيء اذاذكر صراحةً لابد ان يذكر ثانياًبالضميرفينبغي ان يقول المصنف واسبابه بالضمير.

قلنا:لم يقل واسبابه لئلا يتوهم عودالضمير إلى العلم المذكور اي العلم المتعلق بجنس حقائق الأشياء لأن المراد بيان اسباب مطلق العلم اي من غير ملاحظة اضافته إلى شيء ولئلا يتوهم عوده إلى التحقق أوإلى الثبوت فقوله واسباب العلم الاسباب موضوع والعلم من متممات الموضوع وقوله ثلثة محمول ولما كان الموضوع جلياً لم يبينه الشارح وبين ماهو من متمماته وهولفظ العلم لخفاءه فقال (**وهو**)أي العلم صفة الصفة مايقوم بغيره

(**يتجلى**) اي يظهر وينكشف من التجلي وهوالظهور والانكشاف (**بها**) الباء للسببية والضمير راجع إلى الصفة (**المذكور**) أي مايمكن ان يذكر موجوداً كان اومعدوماً (**لمن**) متعلق بقوله يتجلى (**قامت هي**) اي الصفة به الضمير إلى من أي بمن.

فإن قيل: لِمَ لَم يقل يتجلى به الشيء اي لِم لم يذكرالشيء مكان المذكور مع ان الشيء اعرف.

قلنا: الشيء في اصطلاح المتكلمين حقيقة الموجود فيكون حينئذٍ معنى التعريف العلم صفة يتجلى بها الموجود دون المعدوم مع ان العلم كمايتجلى به الموجود فكذلك يتجلى به المعدوم اه.

فإن قيل: أن لفظ الشيء كما يطلق على الموجود حقيقة كذلك يطلق على مايعلم ويخبرعنه مجازاً وبهذا المعنى يشمل الموجود والمعدوم

قلنا: المجازات مهجورة في التعريفات (**اى يتضح**) دفع توهم وهوان التجلى على اصطلاح الصوفيه الصافيه عبارة عن الحالة النورانية التي تلقى على الأولياء من جانب رب العلمين ولامحصل لهذا المعنى ههنا حاصل الدفع ان المراد من التجلى الاتضاح والوضوح لااصطلاح الصوفيه (**ويظهر**)غرضه تفسير لفظ الاتضاح ودفع اعتراض وهو ان الاتضاح عبارة عن رفع الإبهام عن المبهم من وجه والمعلوم من وجه فيعلم منه ان العلم يتجلى به المذكور المبهم المذكور فقط مع أنه يتجلى به مطلق الشيء اجاب ان الاتضاح هي بمعنى مطلق الظهور(**مايذكر**)غرضه تفسير للمذكور ودفع توهم ان العلم ينكشف به المذكور في الماضي ولاينكشف به مايذكرفي الحال اولاستقبال حاصل الدفع ان العلم ينكشف به مايذكرفي الحال واما المذكور في الماضي فلاينكشف به وطريق انكشاف المذكور في الماضي ان يذكر حكاية في الحال (**ويمكن ان يعبر عنه**) عطف تفسيرليذكر. والغرض الاول منه دفع اعتراض وهو انه يجوز ان يكون المراد من المذكور هوالمذكور بالفعل فخرج العلم على المعلوم الذي لم يتلفظ احد باسمه.

حاصل الدفع: ان ذلك انما يرد لوكان المراد من المذكور هوالمذكور بالفعل بل المراد منه مايمكن ان يعبرعنه اي المذكوربالامكان سواء كان مذكوراً بالفعل اوبالقوة والغرض الثاني منه دفع اعتراض ايضاً وهوان المذكور يمكن ان يكون من الذكر بكسرالذال بمعنى الذكر

اللساني وبضم الذال بمعنى الذكر القلبي اي العلم فمن ايِّ ههنا اجاب بقول ان يعبرعنه والتعبيرلا يكون إلا باللسان فهوبكسرالذال بمعنى الذكراللساني.

فإن قيل: فلم لم يجعله من المضموم اجاب البعض بان الذكر المضموم يقال لمايذكر في القلب ويفهم بالقلب فلوجعله من الذكر المضموم لم يتناول التعريف للجهل والظنِّ. اما الجهل فلعدم مطابقته للواقع لايكون مفهوماً في القلب واما الظن فلان فيه احتمالاً للجانب المقابل احتمالاً مرجو حاً فلايكون ايضاً مفهوماً في القلب لكن هذا الجواب ضعيف لان كل واحد من الجهل والظن مفهوم في القلب موجود فيه لان التدبر كمايوجد في اليقيني كذلك يوجدفي الظني والجهلي. فالحق في الجواب ان وجه اختيار المكسور حمل اللفظ على الشائع المتبادر(**موجوداً كان**) المذكور (**اومعدوماً**)الغرض منه تعميم لمايذكر والغرض الثاني منه بيان فائدة اختيار لفظ المذكور على لفظ الشيء.

فإن قيل: لانسلم ان العلم يتجلى به الموجود والمعدوم فان البعض من أفرادالمعدوم هوالمحال والمحال لايكون له صورة في العقل ومالايكون له صورة في العقل لايكون معلوماً.

قلنا: تحقيقياً ان للمحال عنوانًا ومصداقًا فيتعلق العلم به باعتبار العنوان والزاماً بانكم حكمتم على المحال بامتناع العلم والحكم على المجهول المطلق محال. فالحكم عليه يقتضي معلوميته (**فيشمل**) التعريف (**ادراك الحواس**) الظاهرة واماالحواس الباطنة فهم لايثبتونها ويقولون العقل كافٍ لادراكها.

فإن قيل: أن المدرك مايشار إليه بانا وانت وهوالنفس لا الحواس.

قلنا: نسبة الإدراك إلى الحواس على سبيل المجاز من قبيل نسبة المسبب إلى السبب لأن الألات اسباب وجواسيس للنفس في الإدراك.

فإن قيل: لايصح عد ادراك الحواس من العلم لانه لوكان إدراك الحواس علماً(مقدم) لكانت البهائم من أولى العلم(التالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله وجه الملازمة ان البهائم ايضاً مدركة بالحواس ووجه بطلان التالي ان عالمية البهائم مخالف للعرف واللغة فانه لايسمى في العرف واللغة البهائم علماء ولهذا الاعتراض ثلثة اجوبة الاول ان العلم المنفي عن البهائم في العرف واللغة هوالعلم الغيرالاحساسي لا العلم الاحساسي. والثاني ان

علم البهائم خارج عن التعريف بكلمة من في التعريف لانه قال في التعريف لمن قامت الخ ومن تستعمل لذوي العقول والبهائم ليست من ذوي العقول والثالث ان المراد من ادراك الحواس ادراك العقل بواسطة الحواس وليس للبهائم عقلٌ فليس لهم ادراك العقل بواسطة الحواس (**وادراك العقل**) اى ويشمل التعريف لادراك النفس بواسطة العقل فنسبة الادراك إلى العقل ايضاً مجازي كنسبته إلى الحواس.

فإن قيل: لابد للمجاز من العلاقة فماهي.

قلنا: العقل سبب قريب للادراك فلذا جعلوه مدركاً (**من التصورات والتصديقات**) بيان لادراك العقل فقط فإن إدراك الحواس لايسمى تصوراً ولاتصديقاً.

فإن قيل: لمالم يكن إدراك الحواس تصوراً ولاتصديقاً كان قسماً ثالثاً فبطل حصرالعلم في التصوروالتصديق.

قلنا: حاصرالعلم في التصوروالتصديق لايعد ادراك الحواس علماً وعندمن يعد إدراك الحواس علماً لايكون العلم عنده منحصراً في التصور والتصديق(**اليقينية**) صفةالتصديقات واليقين اعتقادجازم ثابت مطابق للواقع فالاعتقاد جنس وبالجازم خرج غيرالجازم وهوالظن وبالثابت خرج غيرالثابت وهو التقليد وبالمطابق للواقع خرج الجهل المركب (**و التصديقات الغيراليقينية**)وهي ثلاثة الظن والتقليد والجهل المركب واما وجه شمول تعريف العلم لها لان التجلي هوالظهور مطلقاً سواء كان تاماً اوناقصاً مطابقاً اوغيرمطابق.

اعلم: ان التصديق عبارة عن الكيفية الراجحة اوالجازمة ثم هوعلى اربعةانواع الظن والتقليد والجهل المركب واليقين ووجه الحصر في هذه الاقسام هوان التصديق لايخلواما ان يكون كيفية راجحة اوكيفية جازمة الاول هوالظن والثاني لايخلواما ان يكون ثابتاً اولايكون ثابتاً الثاني التقليد والاول امان يكون مطابقاً اولايكون مطابقاً الاول اليقين والثاني الجهل المركب. بخلاف قولهم اي قول بعض الاشاعرة الغرض منه بيان مدح التعريف المذكور بانه شامل لجميع انواع العلم بخلاف التعريف الاتي فإنه لايشمل التصديقات الغيراليقينية (**صفةتوجب تميزاً لايحتمل النقيض**).

اعلم: انه لابد ههنا من توضيحات الاول ان المراد من الصفة الحالة الادراكية الانجلائية لا الصورة فإن المحققين من المتكلمين فسروا العلم بالحالة الادراكية. والثاني ان المراد من التميز ههنا مبدأ التميز وهي في التصورات الصورة وفي التصديقات النسبة التامة الخبرية سواءً كانت ايجابياً اوسلبية والثالث متعلق التميز والمرادبه ههنا هوالماهية المتصورة اي ذوالصورة في التصوروطرفاً القضية في التصديق. والرابع ان قوله لايحتمل صفة لمتعلق التميز ووصف التميز به مجازاً من قبيل توصيف الشيء بحال متعلقه. والخامس ان المراد من النقيض نقيض التميز مثلاً العلم على الانسان صفة وحالة ادراكية توجب صورة علمية وهوصورة الانسان لايحتمل متعلق هذه الصورة العلمية وهوالانسان المتصور نقيض الصورة العلمية وهوصورة اللا انسان وكذالعلم على زيد قائم صفة توجب نسبة ايجابية لايحتمل متعلقها وهوالموضوع والمحمول نقيض النسبة الايجابية وهي النسبة السلبية. والسادس دفع اعتراض وهو ان اللام في قوله النقيض لايخلوا اما ان تكون استغراقية اوجنسية اوعهدية والكل باطل اما الأول فلان المراد حينئذ بقوله لايحتمل النقيض لايخلوا اما ان يكون المراد منه رفع الايجاب الكلي اويكون المرد منه السلب الكلي فعلى الأول يكون المعنى لايحتمل متعلق التميز جميع النقايض وذلك معلوم بالبداهة لانه مامن شيءٍ يحتمل جميع النقائض وعلى الثاني يكون المعنى لايحتمل متعلق التميز نقيضاً من النقائض اصلاً وهو باطل فإن كل شيءٍ يحتمل نقيض مبائينة كالانسان مثلاً يحتمل نقيض البقرة فصدق الايجاب الجزءي واما بطلان الثاني فلانه يكون المعنى لايحتمل متعلق التميز جنس النقيض وذلك باطل لان كل شيءٍ يحتمل جنس النقيض في ضمن نقيض المبائين واما بطلان الثالث فلأن المعهود بها حينئذٍ يكون صفة لكونها مذكورة فيما سبق فيكون المعنى لايحتمل المتعلق نقيض الصفة اي نقيض الحالة لادراكية والحالة الادراكية امربسيط لانقيض لها. فلايحتمل متعلقها نقيض تلك الحالة لافي صورة اليقين ولافي صورة الظن ولافي صورة الجهل المركب فيشمل العلم على هذا التعريف ايضاً للتصديقات الغيراليقينية والمعرف بهذا التعريف لايسلم شموله للتصديقات الغير اليقينية.

حاصل الدفع ان اللام للعهد والمعهود نقيض التميز.

فإن قيل: يلزم على هذا التعريف ان يكون العلم حالة إدراكية لاصورة العلمية.

قلنا: صاحب هذا التعريف يلتزم ذلك ويقول ان اطلاق العلم على الصورة مجازي لانها سبب للحالة.

فإن قيل: ارادة الصورة من التميز لايصح لان وجود الصورة فرع للوجود الذهني مع ان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني قلت الوجود الذهني على معنيين الأول ان يكون الموجود الذهني مشاركاً مع الموجود الخارجي في تمام الماهية أي انكان جوهراً فجوهرٌ وان كان عرضاً فعرضٌ والثاني ان يكون بمعنى الشبه والمثال الشبيه بالمخيل في المرأة والمتكلمون ينكرون من النوع الأول دون الثاني اونقول ان المحققين من المتكلمين قائلون بالوجود الذهني.

فإن قيل: ان العلم اذا كان حالة إدراكية موجبة للصورة فلايصح تقسيمه إلى التصور والتصديق لأن التصور مفسر بالصورة الحاصلة والتصديق يستدعى التصورالذي هوكذ الابالحالة الموجبة للصورة.

قلنا: هذا التقسيم في الموجب بالكسر- باعتبار الموجب بالفتح اونقول ان التصور والتصديق يفسران بماقاله المعترض اذاكانا نوعين للعلم بمعنى الصورة العلمية واذاكاناقسمين للعلم بمعنى الحالة الادراكية فيفسرالتصور بالحالة الغيرالموجبة للحكم والتصديق بالحالة الموجبة للحكم.

فإن قيل: لماكان المراد من الصفة هي الحالة الادراكية فكيف ايجابه للصورة العلمية.

قلنا: الصورة سبب للحالة الادراكية ووجود المسبب يوجب وجود السبب فالحالة الادراكية توجب صورة علمية.

قوله (**فإنه**) أي قولهم صفة توجب تميزاً (**وانكان شاملاً لادراك الحواس بناءً على عدم التقيد**)اي تقيد التميز (**بالمعانى**) بحيث لم يقل صفة توجب تميزاً بين المعاني بل ذكر التميز مطلقاً. وادراك الحواس ايضاً توجب تميزاً لكن بين المحسوسات فيشمل التعريف لادراك الحواس.

فإن قيل: لوقيد التميز بالمعاني لتناول التعريف لادراك الحواس ايضاً.فان المعاني عبارة عمايقابل الألفاظ ولا ريب في ان المحسوسات ايضاً يقابل الألفاظ فتميز المحسوسات تميزالمعاني فلوقيد بالمعاني لم يخرج ادراك المحسوسات عن العلم.

قلنا: لانسلم ان المعاني ههنا عبارة عمايقابل الألفاظ بل هي عبارة عمايقابل الاعيان فلوقيد بالمعاني لخرج ادراك الاعيان ومن الاعيان المحسوسات فلايتناول التعريف حينئذ لادراك الحواس.

اعلم: ان ههنا مذهبين الاول مذهب عضد الملة الدين فانه يقيد التميز بالمعاني فعنده هذا التعريف خاص بالمعاني فلايتناول لادراك المحسوسات والثاني مذهب الشارح فانه لم يذكر قيد المعاني وهو مختارالاشعري فعنده هذا التعريف عام يتناول ادراك المحسوس ايضاً ويرد على مذهب عضد الملة ان ادراك زيد قبل رؤيته علم وادراك تعقلي اجماعاً مع انه تميز بين المحسوسات فلايكون التعريف جامعاً.

قلنا: امتياز الجزءي الحقيقي على وجهين الاول امتيازه بالعوارض الكلية المنحصرة مجموعهافي زيد مثلاً والثاني امتيازه بالعوارض المشخصة المختصة بزيد مثلاً فهو بالوجه الأول معنىً فكان ادراكه علماً وبالوجه الثاني عين محسوس فكان ادراكه ادراكاً احساسياً وادراك زيد قبل رؤيته تكون بالوجه الأول بانه ابيض ذولحيةٍ من قوم بني تميم مسكنه المكة المكرمة.

فإن قيل: ادراك زيد بعد غيبته عن الحواس لايكون علماً لكونه عيناً مدركاً ملحوظاً معه الخصوصيات ولا احساساً لغيبوته عن الحواس وزوال المشاهدة.

قلنا: ادراك زيد بعد غيبته عن الحواس ادراك احساسي فإن الادراك الاحساسي عبارة عما يكون للحواس مدخل فيه ولاريب في ان للحواس مدخل في هذا الادراك لأنه ماحصل هذا الادراك الا بالحواس الظاهرة سابقا(**وشاملاً للتصورات بناءً على انها لانقائض لها**) اي لانقائض للتصورات.

فإن قيل: التصور قسم من الحالة الادراكية. فنفى النقائض للتصورات يدل على أن المعتبر في التعريف نقيض الحالة الادراكية اي نقيض الصفة. فإن الصفة هي الحالة الادراكية مع انك عرفت سابقاً أن المعتبر نقيض التميز.

قلنا: كلام الشارح مبني على حذف المضاف بعد اللام الجارة وقبل الهاء الضميرية فيكون المعنى لانقائض لتميزها اي لتميز التصورات وهي الصورة العلمية ومن أجل هذا الاعتراض

قيل المرادمن الصفة هي الصورة العلمية ومن التميز المعنى المصدري اعني الانكشاف وقوله لايحتمل صفة للمتعلق. والمراد من النقيض نقيض تلك الصفة.

اونقول: عن اصل الاعتراض ان نفي النقائض عن التصورات يستلزم نفي النقائض عن التميزات للاتحاد بين التصورات وتميزاتها فعدم نقيض التصور مستلزم لعدم نقيض التميز وعدم نقيض التميز مستلزم لشمول التعريف للتصورات لكن هذا الجواب باطل فان التصور الذي هو قسم من الصفة بمعنى الحالة مبائن للتميز فإن الصفة والتميز متباينان وعدم نقيض احد المتبائنين لايستلزم عدم نقيض الأخر.

فإن قلت: انك بنيت شمول التعريف للتصورات على عدم وجود النقائض لها حيث قلت(بناءً على انها لانقائض لها) مع انها لوكانت لها نقائض فايضاً يشمل التعريف للتصورات. لان الماهية المتصورة(المتعلق في التصورات) لاتحتمل غيرصورته الحاصلة. لامتناع كنهين لشيءٍ واحدٍ فإن الانسان المتصور بالحيوان الناطق لايصح ان يتصور بلاحيوان الناطق.

قلت: لانسلم ان الماهية المتصورة مطلقاً لايحتمل غير صورته الحاصلة فإن الانسان المتصوربالضاحك بالفعل يحتمل ان يتصور باللاضاحك بالفعل لجواز تعدد الوجه لشيءٍ واحدٍ فالمتصور بالوجه يحتمل غيرصورته الحاصلة.

واماالمتصور بالكنه فانه وانكان لايحتمل غير صورته الحاصلة فإن المتصور بالحيوان الناطق لايحتمل أن يتصور بلاحيوان الناطق لامتناع تعدد الكنه لشيءٍ واحدٍ لكن كلامنا في مجموع التصورات اي كلامنا في شمول التعريف لمجموع التصورات **(على مازعموا)** اشارة إلى عدم ارتضائه عليه الغرض منه اشارة الى تضعيف قولهم ان التصورات لانقائض لها لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف ولاشك ان المتساويين وطرفي القضية من التصورات.

فإن قيل: ان قواعد المنطق ان كانت حقة فمقابل الحق هوالباطل فما معنى التضعيف وان كانت باطلة فمقابل الباطل هوالحق فايضا لايصح التضعيف.

قلنا: باختيار الشق الأول بأن القواعد المنطقية المذكورة حقة وقول المتكلمين هذا اي لانقائض لها مبطل لقواعد المنطق بحسب الظاهر ويوافقها على سبيل التأويل فصار ضعيفاً لاباطلاً وذلك لان للتناقض معنيين الاول بمعنى التمانع الذاتي أي التدافع في الوجود الخارجي بحيث لايمكن وجود كليهما في الخارج بل وجود احدهما في الخارج يستلزم لعدم الأخر فيه وهوالمراد من قول المتكلمين ان التصورات لانقائض لها الاترى ان الانسان واللا إنسان كلاهما موجودان في الخارج. والثاني بمعنى التنافي ذاتاً بحيث لايمكن اجتماعهما في محل واحدٍ ولاشك ان هذا التنافي يتحقق في التصورات كالانسان واللاإنسان فإنهما لايصدقان على شيءٍ واحدٍ وهو مراد المنطقين وذكر العلامة الخيالي وجهاً آخر لضعف قول المتكلمين حاصله انه لولم يكن للتصورات نقائض(مقدم) لزم ان يكون جميع التصورات علماً(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله امالملازمة فلصدق تعريف العلم عليها وامابطلان التالي فلأن بعض التصورات لايكون مطابقاً للمعلوم والعلم لابد ان يكون مطابقاً للمعلوم فالتصور الغيرالمطابق لايكون علماً ومثال التصور الغيرالمطابق صورة الانسان الحاصلة في مرتبة القيام المأخوذة من الحجر فهذه الصورة علم وتصور ومعلومه هو الحجر ولاشك في عدم مطابقة هذا الصورة لمعلومها واجيب عنه بان المطابقة المعتبرة في مطلق العلم سواءً كان تصوراً اوتصديقاً واذاكان تصوراً فأعمّ من ان يكون بالكنه اوبكنهه اوبالوجه اوبوجهه هي المطابقة مع المحكي عنه ولكن المحكي عنه في التصديقات الشيء الخارجي فلذا قد توجد فيها المطابقة وقدلا توجد والمحكي عنه في التصورات هوالمعلوم بالذات اي الصورة في مرتبة من حيث هي هي ولاشك ان المطابقة موجودة في جميع التصورات مع المعلوم بالذات فكذا في مادة النقض المطابقة موجودة مع المعلوم بالذات اي صورة الانسان في مرتبة القيام مطابق مع صورته في مرتبة من حيث هي هي وان لم تكن مطابقاً مع المعلوم بالعرض وهو الحجر(**لكنه**) أي التعريف (**المذكورلايشمل غيراليقينيات من التصديقات**) كلمة من بيانية والتصديقات الغيراليقينية ثلاثة الظن والتقليد والجهل المركب فان حاصل التعريف (**ان العلم صفة**) اي حالة ادراكية (**توجب**) هذه الحالة (**التميز**) وهو الصورة في التصورات والنسبة

التامة في التصديقات(**لايحتمل**) المتعلق وهو الماهية المتصورة في التصورات وطرفا القضية في التصديقات (**النقيض**) اي نقيض التميز وهذا يصدق على التصورات كلها وعلى اليقيني من التصديقات ولايصدق على الظن لانه يحتمل النقيض في الحال عندالعالم لعدم وجود الجزم فيه بل الموجود فيه الرجحان فيكون متعلق التميز محتملاً لنقيض التميز عندالظان وكذا لايصدق على التقليد لانه يحتمله في المأل عند العالم لجواز ان يظهر للمقلد دليل على خلاف ماعتقده بطريق التقليد وكذا لايصدق على الجهل المركب لجواز ان يظهرللمعتقد ضعف في الدليل فيزول اعتقاده (**ولكن ينبغي ان يحمل التجلى في التعريف الأول**) اي صفة يتجلى الخ (**على الانكشاف التام**) الخ غرضه منه بيان ماهوالمختار عنده بعد ذكرحال ظاهرالتعريفين المنقولين من علماء المتكلمين حاصله ان المختار هوالتعريف الثاني وانه ينبغي ان يتأول في التعريف الأول بحيث يطابق التعريف الثاني في عدم الشمول الى التصديق الغيراليقيني وانما صدره بلفظ لكن لدفع التوهم الناشي عن الكلام السابق وهوانه لاسبيل الى راجحيّة التعريف الثاني دفعه بقوله ينبغي (**فإن العلم عندهم**) اي الأشاعرة (**مقابل الظن**) بخلاف الحكماء فإن العلم عندهم حصول صورة الشي في العقل فيشمل اليقين والظن قال السيد في شرح المواقف التجلي هوالانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه فخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقادالمقلد المصيب انتهى ولم يذكرالشارح الجهل المركب واعتقادالمقلد لانهما في حكم الظن (**للخلق**) دفع توهم وهو انه يجوز ان تكون هذه الأسباب الثلاثة لمطلق العلم الشامل لعلم الواجب مع ان علم الواجب لايحتاج إلى الأسباب اجاب بقوله (**للخلق**) لأن علم المخلوق مخلوق والمخلوق يكون مستنداً إلى الأسباب فعلم المخلوق يكون مستنداً إلى الأسباب قال الشارح (**اي للمخلوق**) غرضه دفع توهمٍ وهو انه يجوز ان يكون المصدر مبنياً للفاعل فيكون الخلق بمعنى الخالق مع ان علم الخالق لايحتاج إلى الأسباب حاصل الدفع ان الخلق مصدر مبني للمفعول لاللفاعل (**من الملك والانس والجن**) غرضه بيان المخلوق ودفع توهم وهو ان هذه الاسباب لعلم جميع المخلوقات مع انها ليست بأسباب للحجر والمدروالسماء والأرض.

فإن قيل: لم قدّم الشارح ذكر الملك مع ان الافضل هوالانس وكذا ذكره اهم فان الاهم في هذا المقام هو بيان اسباب علم الانس ويمكن ان يقال ان عنوان الملك يناسب عنوان الخلق فراع مناسبة العنوان اولاً ثم راعى الافضلية والأهمية فقدم ماهوالافضل والأهم وهوالانس وكذلك اقول قدم الملك والانس على الجن لشرفهما ثم قدم الملك على الانس لان الخلق لماكان بمعنى المخلوق ففي وصف المخلوقية للملك تقديم بلاخفاء ولان البحث لماكان في العلم واسبابه وكان علم الملك قويا بالنسبة الى علم البشر لأنها في مقام الشهود وليس الانسان كذلك وان علم الانسان بواسطة الملك غالباً كمالايخفى عليك في شان الأنبياء الذين هم مبدء العلوم الواقعية **(فانه لذاته).**

فإن قيل: الضميرالمجرور في قوله لذاته لايخلوا اما ان يكون راجعاً إلى العلم اويكون راجعاً إلى الخالق وعلى الأول اللام في قوله لذاته لايخلوا اما ان يكون للتعليل الحقيقي وهو الصدور بالاختيار اويكون للتعليل المجازي وهوعبارة عن عدم الاحتياج الى الغير فلوكان للتعليل الحقيقي يكون معنى قوله (فإنه لذاته) فان العلم صادر بالاختيارعن ذات العلم فلزم كون الشيء علة لنفسه ولوكان للتعليل المجازي يكون معنى قوله (فإنه لذاته) فان العلم غيرمحتاج إلى الغير والغير يتناول الواجب تعالى ايضاً فلزم استغناء العلم عن الواجب واستغناء الصفة عن الذات وعلى الثاني اي لوكان الضمير راجعاً الى الخالق تعالى فالمتبادر من اللام في قوله لذاته هوالتعليل الحقيقي فيكون معنى قوله(فانه لذاته) فإن العلم لذات الخالق اي صادراً عن ذات الواجب بالاختيار وكل ما يكون صادرٌ عن ذات الواجب بالاختيار يكون حادثاً فصارالعلم حادثاً مع انه قديم لقدم جميع صفاته تعالى.

قلنا: الضمير راجع إلى الخالق وان قلت ماقلت. قلت ان المراد بالتعليل المجازي عدم الاحتياج إلى الغير فيكون المعنى ان ذات الواجب كاف في حصول صفة العلم غيرمحتاج إلى الغير اونقول الضمير للواجب واللام في قوله لذاته متعلق بثابت المقدر لا للتعليل فيكون المعنى فان العلم ثابت لذات الواجب لابسبب من الأسباب كمايظهر من اخر حاشية عصام الدين المعلمة(٧) واستمع لتوضيح تلك الحاشية اولاً وصحته وسقمه ثانياً قال(**جعل قوله للخلق قيد للعلم) فيكون المعنى ان اسباب العلم للمخلوق ثلاثة بخلاف** علم الخالق(ولك ان تجعله قيداً لاسباب العلم) اي اسباب العلم الثابتة تلك الاسباب

للخلق اقول هذا التوجيه ضعيف فانه لوجعل قوله للخلق قيداً للاسباب لكان المعنى أن اسباب الخلق ثلاثة بخلاف اسباب الخالق فإنها ليست هذه الثلاثة ولا واحداً منها فيجوز ان يكون لعلمه تعالى سبب غيرهذه الثلاثة سواءً كان هذا السبب نفس ذاته تعالى اوغير ذاته تعالى فهذا التقدير مجوز لاطلاق السبب على ذاته تعالى ومنفيٌ للاسباب الثلاثة فقط لالمطلق الاسباب مع ان عصام الدين لايقول باطلاق السبب على ذاته تعالى كمايظهر من حاشيته تحت اسطرٍ(لوصح اطلاق السبب الخ) وقوله من الملك بتقديم الملك الخ) قدم تشريحه وقوله(وقوله فانه لذاته الخ) تشريحه سيأتي تحت قول الشارح لابسبب من الاسباب قوله (**لابسبب من الاسباب**).

فإن قيل: لانسلم ان علم الواجب ليس بسبب من الاسباب بل له سبب وهو ذات الواجب تعالى ولك ان تقول في الاعتراض ان بين كلامي الشارح تدافعاً فإن قوله لذاته يدل على ان علم الواجب له سبب وهو ذاة الواجب تعالى وقوله لابسبب من الاسباب يدل على نفي الاسباب.

قلنا: اولاً ان هذا الايراد انما يرد لوكان المراد من السبب المنفي هومطلق السبب اي سواءً كان ذات الواجب تعالى اوغيره وليس كذلك فان المراد من السبب المنفي هوغيرذاته تعالى ونقول ثانياً ان هذا الايراد انما يرد لوصح اطلاق السبب على ذاته تعالى مع انه غير صحيح لعدم ورودالشرع به وكونه موهماً لماهو مستحيل في حقه تعالى لان المتبادر من السبب هومايكون مفضياً إلى الشيء ولايكون مؤثراً في ذلك الشيء وهذا المعنى محال في حق الواجب تعالى ونقول ثالثاً انالانسلم التدافع بين قولي الشارح فإن التدافع انمايلزم لوكان اللام في قوله لذاته للتعليل وليس كذلك فإنه متعلق بثابت المقدر كمامرأنفاً(**الحواس السليمة**)احتراز عن المريضة كباصرة الاحول وذائقة الصفراوي (**والخبرالصادق والعقل**).

فإن قيل: ذكر الحواس بصيغة الجمع وذكر الخبر والعقل بصيغة الافراد ترجيح بلامرجح.

قلنا: للحس انواع خمسة والعلم الحاصل من نوعٍ واحدٍ لايمكن حصوله من نوع اخر فان العلم الحاصل بالباصرة لايمكن حصوله بباقي الحواس وكذاالعلم الحاصل بالسامعة والذائقة والشامة بخلاف العلم الحاصل بنوعٍ واحد من الخبر والعقل فإن العلم الحاصل

بالخبر المتواتر يمكن ان يحصل بخبر الرسول وكذا العلم الحاصل بعقل الانبياء يمكن ان يحصل بعقل الأولياء.

فإن قيل: لانسلم حصرا اسباب العلم في الثلاثة فإن الحواس المعيبة والخبر الكاذب ايضاً يفيد ان التصور فيكون اسباب العلم خمسة لاثلاثة.

قلنا: ليس المراد حصر مطلق اسباب العلم اي سواء كانت معتدة بها اوغير معتدة بها بل المراد من الاسباب هي الاسباب المعتدة بها.

فإن قيل: لانسلم حصرا اسباب العلم في الثلاثة فإن اللفظ الدال يفيد تصورمعناه فيكون من اسباب العلم وكذالدوال الاربع فإنها تفيد العلم بمدلولاتها.

قلنا: دلالة اللفظ على معناه وكذا دلالة الدوال على مدلولاتها راجعة إلى العقل(**بحكم الاستقراء**) الغرض منه الاشارة إلى ان الحصر في الثلاثة استقرائ لاعقلي لانه لايلزم المحال العقلي على تقدير الزيادة على الثلاثة (**ووجه الضبط**) اي ضبط الاقسام بين الاثبات والنفي وقد جرت عادتهم ببيانه وان لم يكن الحصر عقلياً (**ان السبب ان كان من خارج**) اي خارج المدرك (**فالخبر الصادق**) لانه صوت يسمع من خارج (**والا**) اي ان لم يكن خارجاً عنه (**فان كان السبب آلة غيرالمدرك**) اي ان كان السبب آلة متغائرة للمدرك (**فالحواس**) اي فهي الحواس السليمة (**والا**) اي ان لم يكن آلة غيرالمدرك فالعقل اي فهوالعقل.

تنبيه: ان المدرك هي النفس الناطقة والعقل من اسباب الادراك نعم يصح اطلاق المدرك على العقل على سبيل المجاز كمايقال القدرة مؤثرة مع ان المؤثرفي الحقيقة هوالقادر.

فإن قيل: كيف يصح نفي كون العقل آلة مع انه قال فيما بعد العقل قوة للنفس بها تستعد للعلوم.

قلنا: لوجهين الاول ان النفي متوجة إلى القيد فقط اي الى غيرالمدرك والمعنى ان لم يكن الآلة مغائرة للمدرك بل كانت عينه فهو العقل والثاني ان النفي متوجه الى المقيد وهوالآلة ولكن صفة الشيء لاتسمى آلة له فلايقال ان حرارة النار آلة لاحراقه فالعقل قوة للنفس وقوة النفس يكون صفة النفس. فالعقل صفة النفس والصفة لاتسمى آلةً.

قوله فإن قيل غرض الشارح من هذه العبارة اعتراض على الحصر المذكور حاصل الاعتراض ان حصر الاسباب في الثلاثة باطل لان المراد من السبب لايخلوا اماان يكون سبباًمؤثراً واما سببا ظاهرياً واما سببا مفضياً في الجملة فان كان المراد الاول فهو منحصر في الواجب تعالى فقط ولا يصدق على العقل والخبر والحواس فلايصح التثليث ولاالبيان بالعقل واخويه وان كان المراد هوالثاني فأيضاًلايصح التثليث فان السبب الظاهري هوالعقل فقط وان كان المراد هوالثالث لايصح الحصر في الثلاثة لان السبب المفضي كمايصدق على هذه الثلاثة يصدق على الوجدان والحدس والتجربة (**السبب المؤثرفي العلوم كلها هوالله تعالى لانها**) اي لان العلوم كلها (**بخلقه وايجاده**) هما بمعنى واحدٍ (**من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل**) لانه لاتاثير للاسباب عندنا خلافاً للحكماء (**والسبب الظاهرى**) اي مايعده اهل العرف سبباً كالنار للاحراق (**هوالعقل لاغير وانما الحواس والاخبار الات وطرق**) لف ونشر مرتب اي ان الحواس الات والاخبار طرق (**فى الادراك**).

فإن قيل: لم لم يعكس الامر بان يجعل الحواس طرقاً والاخبار الات.

أجاب: عنه المحشي الرومي بان الألة عبارة عن الواسطة في وصول اثر الفاعل إلى المفعول وتستعمل الحواس أيضاً في هذا المعنى بخلاف الاخبار والطريق عبارة عماسلك فيه السالك ويستعمل الاخبار ايضاً في هذا المعنى (**والسبب المفضى**) مبتدأ والخبر قوله (**لاينحصر**)والافضاء عبارة عن التبليغ في الجملة اي ماله مدخل في حصول العلم مدخلاً قريباً اوبعيداً ظاهراً اوخفياً(**بان يخلق الله العلم**) الغرض منه تفسير الافضاء (**معه**) اي مع السبب (**بطريق جرى**) اي جريان (**العادة الالهية**) الغرض منه رد على الحكماء.

المذاهب في الاسباب والمسببات

زعم الحكماء ان الوصول من الاسباب إلى المسببات بطريق الايجاب والاضطرار يعني ان الواجب تعالى يوصل من الاسباب الى المسببات اضطراراً فالوصول من اسباب العلم الى العلم ايضاً إضطراريٌ والمعتزلة يقولون انه بالتوليد وهوعبارة عن ان يكون الاول سبباً للثالث بواسطة الثاني مثاله كحركة اليد سبب لحركة المفتاح فههنا ثلاثة امور الاول خلق

حركة اليد والثاني حركة اليد والثالث حركة المفتاح فالاول عندهم سبب الى الثالث بواسطة الثاني ومبناه على عقيدتهم الفاسدة في خلق الافعال بان العبد خالق لافعاله الاختيارية وعند اهل السنة ذلك الوصول بجري العادة بان عادته تعالى جارية على ان يوصل العبد الى المسببات بذريعة الاسباب مع كون قدرته تعالى محيطة كاملة بجميع الاحتمالات مثلاً هو قادر على ان يتهيأ لك الاسباب ولايعطى لك المسببات وعلى ان يوصلك الى المسببات بدون الاسباب خرقاً للعادة لكن ترتب المسببات على الاسباب اكثرى اودائمي فيتوهم منه ان للاسباب تاثيراً لكن في الواقع ليس كذلك كما ان اللمس بالنار سبب للاحراق مع صيرورتها برداً وسلاماً على ابراهيم واكل الطعام سبب للشبع مع تخلفه في بعض الأمراض كالمرض المسمى بجوع البقر وشرب الماء سبب لدفع العطش مع تخلفه عنه في بعض الأمراض (**ليشمل**) متعلق بمقدر اي يراد المفضي ليشمل (**المدرك كالعقل**) ويشمل (**الألة كالحس**) ويشمل (**الطريق كالخبر لاينحصر**) خبر لقوله والسبب المفضي (**بل ههنا اشياء أخر مثل الوجدان**) وهي قوة يدرك بها المعاني القائمة بالمدرك كالهم والغم والفرح والسرور والعطش والجوع وكيفيات الأذكار الحاصلة للصوفية أيضاً من هذا القبيل (**والحدس**) هو ان يظهر المبادي المرتبة للعقل دفعة مثاله قولنا لولم يكن نورالقمر مستفاداً من نور الشمس (مقدم) ماوجد النور في القمر عند مقابلة الشمس (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله ونقصانه بقدر المقابلة بالشمس (**ونظرالعقل**) وفسره (**بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات**) كترتيب الجنس والفصل وترتيب الصغرى والكبرى وترتيب المقدم والتالي وعطف المقدمات على المبادي من قبيل عطف الخاص على العام لان المقدمات عبارة عن القضايا التي يتألف منها القياس كالصغرى والكبرى والمقدم والتالي والمبادي يعمهاواجزاء القول الشارح كالجنس والفصل.

قلنا: (**هذا**) اي الحصر في الثلاثة (**على عادة المشائخ**) اي أكابر اهل السنة جواب باختيار الشق الثالث بأن المراد بالسبب هوالسبب المفضي في الجملة والاسباب المفضية وانكانت اكثر من ثلاثة بحسب التدقيق لكن المشائخ حصروها في الثلاثة تقريباً إلى الضبط (**فى الاقتصار على المقاصد والاحتراز عن تدقيقات الفلاسفة**)

جواب عمايرد: من انه ما السر في عادة المشائخ في حصرالاسباب المفضية في الثلاثة وحاصل الجواب ان بهذاه الثلاثة يحصل المقصود وهو ترتب العلم وايضاً في اثبات الاسباب الأخر حاجة إلى تدقيقات الفلاسفة.

فإن قيل: التدقيق امرحسن فيعلم من هذا ان الفلاسفة مدققون والمشائخ غير مدققين.

قلنا: التدقيق على قسمين فيما يفتقرإليه وفيما لايفتقر إليه والاول حسن والثاني قبيح وتدقيقات الفلاسفة في الثاني ويحترز عنها المشائخ والتدقيق الاول ثابت للمشائخ(**فإنهم**) اي المشائخ (**لما وجدوابعض الادراكات**) الغرض دفع توهم وهو ان هذين الشرطين أي الاقتصار والاحتراز هل يوجدان في الحواس ام لا؟ حاصل الدفع نعم واشار الى وجود الشرط الأول بقوله (**فإنهم لماوجدوا الخ**) وإلى وجود الشرط الثاني بقوله (**التي لاشك فيها**) اي في الحواس الظاهرة بخلاف الحواس الباطنة ,فإن وجودها مشكوك يحتاج إثباتها إلى تدقيقات الفلاسفة (**سواءً كانت من ذوي العقول اوغيرهم**) من البهائم فإنها تبصر وتسمع وتذوق وتلمس وتشم والغرض الاول من هذا التعميم دفع اعتراض وهو ان الشارح عد الحواس الظاهرة سبباً مستقلاً قسيماً للعقل وادخل التجربة والحدس والوجدان في العقل وليس هذا الاترجيح بلامرجح. حاصل الجواب انالانسلم الترجيح بلامرجح لان المرجح هواستغناء الحواس عن ألعقل لوجودها في البهائم بدون وجود العقل فيها بخلاف هذه الأمور (الحدس والتجربة والوجدان) فإنها غير مستغنية عن العقل فإنها لاتوجد بدون العقل والغرض الثاني منه الاشارة إلى دليل عدم الشك في الحواس الظاهرة حاصل الدليل انها موجودة في البهائم ايضاً وكل ماهذا شأنه لايكون شكاً في وجودها.

فإن قيل: لماوجد سبب العلم في البهائم وهي الحواس وجد العلم فيهن فصارت البهائم علماء مع ان عد هنّ من العلماء يخالف العرف واللغة.

قلنا: ههنا امران الاول وجود الحواس والثاني سببية الحواس للعلم والأول عام لذوي العقول وغيرهم والثاني خاص بذوي العقول فتعميم الشارح بالنسبة إلى الأمر الأول لا الثاني ومدار العالمية هوالثاني(ولما كان معظم المعلومات الدينية) اي اكثرها كمسئلة الحشر والصراط والجنة والنار والميزان وغيرها وانما قيد المعلومات بالمعظم لان

بعض المعلومات من العقائد يستقل العقل به كإثبات الواجب والغرض من هذه العبارة دفع اعتراض وهوان الخبرالصادق انما يفيد العلم عندذوي العقول فلايكون الخبر مستغنياً عن العقل فالمناسب ادراج الخبر الصادق في العقل كماادرج الحدس والتجربة والوجدان فيه فادراج هذه الامور في العقل دون الخبر الصادق ترجيح بلامرجح حاصل الدفع ان مرجح عدم إدراج الخبر الصادق في العقل وعده سبباً مستقلاً هو استفادة معظم المعلومات الدينية من الخبر الصادق.

فإن قيل: معظم المعلومات هو وجود الواجب وتوحيده وغيرهما وهي مستفادة من العقل.

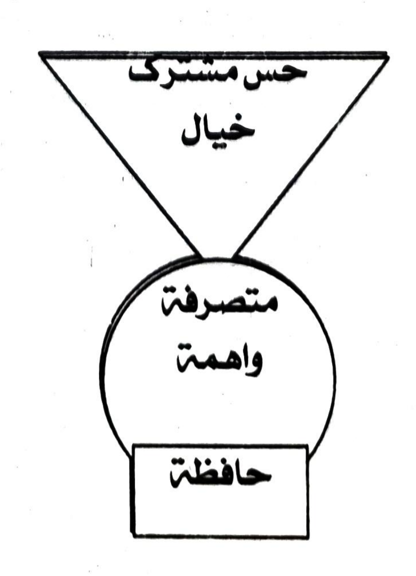
قلنا: المعظم بمعنى الأكثر ولاشك ان اكثرها مستفادة من الخبر الصادق.

فإن قيل: لانسلم أن اكثرها مستفادة من الخبر الصادق فقط فإنها مستفادة من الإجماع والقياس ايضاً فلايصح التخصيص.

قلنا: الاستفادة من الاجماع والقياس راجعة إلى الاستفادة من الكتاب والسنة لان الإجماع والقياس لابدلهما من سندٍ مأخوذ من الكتاب والسنة فالاستفاة عنهما كالاستفادة عنهما ولما يرد انهم لم يعدوا الحواس الباطنة سبباً للعلم اجاب بقوله **(ولمالم يثبت عندهم)** اي عند المشائخ **(الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم وغيرذلك)** من الحافظة والمتصرفة.

بيان الحواس الباطنة

اعلم: ان ههنا ثلاثة مباحث الأول بيان الحواس الباطنة وهو ان الدماغ منقسم إلى ثلاثة تجاويف على هذا الشكل.



اوسعها التجويف المقدم الذي يلي الناصية ثم التجويف المؤخر الذي يلي القفاء واضيقها التجويف الاوسط وخلق في هذه التجاويف خمس حواس **(الأول)** الحس المشترك في مقدم التجويف الأول يرتسم فيه جميع مدركات الحواس الظاهرة مادام المدركات حاضرة عندها فالحواس الظاهرة كالانهار والحس المشترك كالحوض لها **(الثانى)** الخيال وهوفي مؤخرالتجويف الأول يحفظ مدركات الحس المشترك فهو خزانة للحس المشترك مثلاً اذا ابصرت زيداً فما دام زيدٌ حاضراً عندك يكون صورته مرتسمة في الحس المشترك واذا غاب يصير صورته مرتسمة في الخيال **(والثالث)** المتصرفة في مقدم التجويف الأوسط ومن شأنها تصرف التركيب والتحليل في الصورالمخزونة في الخيال والحافظة **(والرابع)** الوهم في مؤخرالتجويف الأوسط يدرك بها المعاني المنتزعة من الجزئيات المادية والمعاني المنتزعة مالايدرك بالحواس الظاهرة كبخلِ زيد وشجاعة عمر والصداقة بين الشخصين وكذا العداوة بين الشخصين وهذه القوة سلطان القوى وهي غالبة على العقل أيضاً **(والخامس)** الحافظة في التجويف المؤخر تحفظ**(المعانى)** المنتزعة التي تدركها الوهم والبحث الثاني في بيان دلائلها.

اعلم: ان المبنى عليه لاثبات الحواس الباطنة امران الاول تجرد النفس عن المادة فهو مدرك للكليات والجزئيات المجردة عن المادة ولاتدرك الأمور المادية لأنها لو ادركت الأمور المادية(مقدم) لزم حصول المادي في المجرد(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله وجه الملازمة ان الادراك علم وهي الصورة الحاصلة في المدرك فلوادركت النفس المادي حصلت صورة ذلك المادي في النفس واما وجه بطلان التالي فلانه لوحصلت صورة المادي في النفس المجردة لزم انقسام المجرد ضرورة استلزام انقسام الحال إنقسام المحل والانقسام من لوازم المادة والثاني ان الواحد لايصدرعنه إلا الواحد فإنه لوصدر المتعدد عن الواحد(مقدم)لم يكن الواحد واحداً(تالي) لكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله وجه الملازمة انه لوصدر عن الواحد أمران فكونه مصدراً لاحدهما مغايرٌ عن كونه مصدرا للأخر فتحقق التعدد في الواحد فحاصل الدليل انه علم من الأمر الأول ان الماديات لاتدركها النفس ولا الحواس الظاهرة ايضاً فإن النائم وصاحب السرسام يدرك مادياة

لاوجود لها في الخارج فلابد من القول بمدرك أخر للجزءيات المادية وقد تقررعندهم ان الافعال في الامور المادية خمسة الأول إدراك صور المحسوسات والثاني إختزانها في خزانة والثالث ادراك المعاني المنتزعة والرابع اختزانها في خزانة والخامس التحليل والتركيب في صور المحسوسات والمعاني المخزونة وقد علم من الأمر الثاني ان الواحد لايصدرعنه إلا الواحد فلابد من القول بتعدد الحواس الباطنة فالحس المشترك يفعل الفعل الأول والخيال يفعل الفعل الثاني والواهمة الفعل الثالث والحافظة الفعل الرابع والمتصرفة الفعل الخامس فثبت تعدد الحواس الباطنة.

والبحث الثالث: الرد على هذه الدلائل اما الرد على الأمر الأول فإنا لانسلم ان النفس مجردة لاتدرك الجزئيات المادية بل هي مادية عبارة عن الجسم اللطيف النوراني فتدرك الماديات فلاحاجة لنالقول بالحواس الباطنة ولوسلم انها مجردة فلانسلم ان المجرد لاتدرك المادي فقد ثبت شمول علمه جميع الاشياء ومنها الجزئيات المادية واماوجه بطلان الأمرالثاني فنقول لهم كيف صدرالعقل الثاني والفلك الأول عن العقل الأول فان هذا صدروالمتعددعن الواحد فإن قالوا ان في العقل الأول جهتين جهة الوجوب بالغير وجهة الامكان بالذات فبجهة الوجوب الغيري صدرعنه العقل الثاني وبجهة الامكان الذاتي صدرعنه الفلك الأول نقول لهم ان تينك الجهتين انكانتا صادرتين عن ذاة العقل الأول لزم صدور الكثير عن الواحد بما هوواحد وان صدرتاعن الجهتين الاخريين نتكلم في هذين الجهتين بمثل الكلام المذكور فيلزم التسلسل(**ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات**) غرضه دفع اعتراضٍ وهوان من الاسباب المفضية في الجملة الحدسيات الخ فلم لم يعدوها أسباباً متستقلة اجاب بجوابين الاول بقوله(**ولم يتعلق لهم غرض**)الخ حاصله ان بناء هذه الامور على تدقيقات الفلاسفة والمشائخ يعرضون عنها.

والثاني بقوله (**وكان مرجع الكل**) أي كل من الحدسيات وغيرهاإلى العقل امارجوع البديهات والنظريات فظاهر لان النظري مايحتاج تعقله وحصول له في العقل الى النظر والبديهي مالايحتاج تعقله الخ وأما رجوع التجربيات والحدسيات فلاحتياج كل منهما إلى قياس خفي ينضم إلى التجربة والحدس ومثال القياس الخفي في التجربيات قولنا

السقمونيا مسهل للصفراء لانه لولم يكن مسهلاً للصفراء لماشاهدنا ترتب الاسهال على استعمال السقمونيا مراراً لكن التالي باطل فالمقدم مثله ومثال القياس الخفي في الحدسيات قولنا نورالقمر مستفاد من نورالشمس والا لما وجدنا النور في القمر عندالمقابلة بالشمس لكن التالي باطل فالمقدم مثله والدليل الثاني على رجوع الكل إلى العقل هوحاكمية العقل في معلومات الكل مثلاً بعدالحدس يحكم العقل بأن نورالقمر مستفاد من نورالشمس وبعد التجربة يحكم العقل بأن السقمونيا مسهل للصفراء وهكذا (**جعلوه**) اي العقل (**سبباً ثالثاً**)جزاء لقوله لما لَم يثبت.

فإن قيل: يكون للشرط مدخل في الجزاء وذكرت في جانب الشرط أمورثلاثة الأول عدم ثبوة الحواس الباطنة والثاني عدم تعلق الغرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات.

والثالث رجوع الكل إلى العقل فيجب أن يكون لكل واحد من الأمور الثلاثة مدخل في الجزاء (جعلوه سببا ثالثاً) مع أنه لادخل فيها للأمر الأول فإن وجود الحواس الباطنة وعدمها سواسية بالنسبة إلى جعل العقل سبباً للعلم كما ان وجود الحواس الظاهرة وعدمها سواسية إليه فإن الحواس الباطنة على تقدير وجودها لاتكون مدركة لمايدرك بالعقل فإن بالعقل يدرك المعاني الصرفة وبالحواس الباطنة على تقدير وجودها يدرك المعاني المأخوذة من صورالمحسوسات.

قلنا: ليست الجزاء جعل العقل سببا للعلم فقط بل الجزاء جعل العقل سبباً ثالثاً للعلم ولاشك ان للأمر الأول مدخل في تلك الجزاء اذعلى تقدير وجودها يكون العقل سبباً رابعاً لاثالثاً اذ السبب الثالث حنئذٍ هي تلك الحواس اوالخبرالصادق.

فإن قيل: فلادخل للأمر الثاني في الجزاء فإن العقل لماكان سلطان القوي ومستقلاً في أمر الإدراك استحق أن يجعل سبباً ثالثاً سواءً كان الأمرالثاني موجوداً اولا أي سواءً تعلق الغرض بتفاصيل الأمور المذكورة اولا.

قلنا: قد علمت انفاً أنه ليست الجزاء جعل العقل سبباً فقط بل الجزاء جعل العقل سبباً ثالثاً ولاشك في أن على تقدير تعلق الغرض بتفاصيل تلك الأمور يكون كل واحدٍ من الحدس والتجربة والمشاهدة سبباً للعلم على حده فلايكون العقل سبباً ثالثاً هذاحل ما

في حاشية جند ص (١١) حاشية(٧) (**يفضي إلى العلم**) اي يوصل إلى العلم (**بمجرد التفات**) أي توجه من العقل هذا في البديهي (**وبانضمام حدس**) إلى التفات العقل (**أو تجربة اوترتيب مقدمات**) هذا في النظري (**فجعلوا**) اي المشايخ (**السبب في العلم بأن لنا جوعاً وعطشاً**) مثال الوجداني (**وأن لكل أعظم من الجزاء**) مثال البديهي (**وان نورالقمر مستفاد من نورالشمس**) مثال الحدس وان السقمونيا مسهل للصفراء مثال التجربي وأن العالم حادث مثال النظري (**هو العقل**) بالنصب مفعول ثان لقوله فجعلوا وضمير الفصل للحصر وإن (**كان العلم في البعض**) كالحدس والتجربي (**باستعانة من الحس**) كالسامعة والباصرة والفرق بين الحدس والتجربة هو أن مشاهدة الحس مرةً اومرتين كافية في الحدس دون التجربة فإنها لابد فيها من المشاهدة مراراً وايضاً يكون السبب في التجربة معلوم السببية مجهول الماهية وفي الحدس يكون كل واحد منهما معلوماً (**فالحواس**) بتشديد السين (**جمع حاسة**) الغرض منه تفصيل بعد الإجمال وقدم الحواس في الإجمال والتفصيل لوجهين الأول لبداهة وجودها والثاني لعموم وجودها في الإنس والجن وسائرالحيوانات بخلاف العقل والخبرالصادق والعام يكون جزءً للخاص والجزء يكون مقدماً على الكل فلذا قدم الحواس (**بمعنى القوة الحاسة**) الغرض منه امران الأول الاشارة إلى وجه تانيث الحاسة يعني تانيثها لأجل ان موصوفها مؤنث والغرض الثاني منه تعين ماهو المراد فإن الحاسة تطلق على ثلاثة معانٍ الأول العضو المحسوس كالأذن والبصر وغيرهما والثاني المعنى المصدري الذي هو فعل المتكلم والثالث قوة الحاسة والقوة كيفية في العضو بها يصدرعنه الفعل (**خمس**) عندالجمهور واربع عندالبعض الذين عدوالذوق من اللمس وست عندالنظام والسادسة مايدرك بها لذة الجماع والحق أن إدراك لذة الجماع باللمس(**بمعنى ان العقل**) الخ غرضه دفع اعتراض وهوانا لانسلم حصر الحواس في الخمسة لوجود الخمسة الباطنة حاصل الجواب أن المراد بالحواس هي الحواس المحكومة للعقل بداهة وهي خمسة واشارإلى الجواب الثاني بقوله (**واماالحواس الباطنة**) الخ وقد ذكرنا عدم اتمام دلائلها تحت عنوان بيان الحواس الباطنة (**السمع**) أي احدها السمع.

فإن قيل: اهم الحواس هي القوة اللامسة لأنها يحتاج إليها الحيوان اكثر ممايحتاج إلى البواقي فتقديم السمع على اللامسة ترجيح المرجوح.

قلنا: قدم السمع لشرفه بوجوه الأول ان سببيته للعلم اكثر من البواقي لأنه ممايتنفع به في السمعيات والعقليات إذ السمعيات لاتدرك إلا بالسمع وبعض مقدمات العقليات مايدرك وجوده بالسمع والثاني انه يدرك من جميع الجوانب والثالث ان عليه مداركسب الفضائل الدينية والرابع توقف اكثر الكمالات الإنسانية عليه ولذاترى كثيراً من العميان اصحاب عقول وعلوم كقتادة بن دعامة كان اعمى بخلاف الصم فانهم ملحقون بالبهائم لاينطقون ولايفهمون والخامس أن معظم المعلومات الدينية مستفادة من الخبرالصادق المفيدة للعلم بوسطة السمع وهي أي السمع.

فإن قيل: السمع مذكر فلايطابق الراجع المرجع.

قلنا: السمع وانكان مذكراً بدون التأويل لكنه مؤنث بتأويله بالحاسة اونقول التانيث باعتبار الخبر والشارح يفصل اولاً سبب المدرك وثانياً مدركاته بالفتح وثالثاً كيفية ادراكه (**قوة مودعة**) أي موضوعة (**فى العصب**) (پله) وهو جسم أبيض سهل الانعطاف عسير الانقطاع ينبت من الدماغ وغرضه من هذه العبارة تفصيل سبب المدرك (**المفروش في مقعرالصماخ**) المقعر ظرف من التقعير ومقعر الاناء باطنة ومقعر البير غورها والصماخ بالكسر ثقبة الأذن خلقت معوجة لئلا يدخلها الأصوات القوية دفعةً وتنتهي الثقبة إلى فضاء قدفرش العصبة على باطنه وهذا الفضاء مملوهواءً واقفاً يحدث الصوت بتحركه (**تدرك**) بصيغة المجهول (**بها**) أي بالقوة (**الأصوات**) غرضه من هذه العبارة بيان مدركات القوة السامعة.

فإن قيل: لاينحصر مدركاة السامعة في الاصوات بل تدرك بها مايتعلق بالصوت ايضاً من كيفيات الصوت كالحسن والقبح.

قلنا: اولاً ان حسن الصوت وقبحه يدركان بالوجدان عنداستماع الصوت كما قال الفاضل البردعي (من عوارض الصوت وصفاته كونه طيباً اوغيرطيب أي ملائماللطبع اومنافراً له فإنهما صفتان له غيرمسموعتين بل هما مدركان بالوجدان وقولنا هذا الصوت ملائم

اومنافرقضية وجدانية) انتهى وثانياً ان الكيفيات تابعة للاصوات وذكرالمتبوع يشعربذكرالتابع والصوت كيفية تحدث في الهواء من تموجه والتموج يحدث من قرع كوقوع حجر وقديحدث من قلع كانكسار خشب اومن خرق الهواء كمافي اوطارالتنبور(**بطريق وصول الهواء**) الخ غرضه تفصيل كيفية الادراك وذكروا في كيفية الادراك احتمالين الأول الادراك بوصول الهواء الواحد المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ والثاني انه يتكيف الهواء الذي وجد فيه الصوت أولاً بكيفية الصوت ثم يتكيف الهواء المجاوروهكذا إلى ان يتكيف الهواء المجاور للصماخ واختارالشارح الأول وشارح المواقف الثاني.

فإن قيل: لانسلم ان سماع الصوت بوصول الهواء فانانسمع الصوت من وراء الجدارالغليظ.

قلنا: الجدار ان لم يكن مسقفاً مسدودالباب والكوى لم يحصرالهواء وانكان مسقفاً مسدودالباب والكوى فإن اشتدغلظ الجدار فسماع الصوت ممنوع وان لم يشتدغلظها نفذ الهواء في مسامها مجرداً عن اكثر كيفيات الصوت.

فإن قيل: لانسلم ان سماع الصوت بوصول الهواء فإنانسمع صوت لب اللوز في قشره وكذا صوت الحصات في كرة مجوفة لامسام فيها كالذهب والحديد.

قلنا: ان الجسم المحيط يتحرك بقرع مافي بطنه فيتموج الهواء من حركته وكثيراً مايوجد الحركات الضعيفه في الاجسام القوية ونحن لاندركها(**بمعنى ان الله يخلق الادراك**) فيه ردعلى الفلاسفة الطبعيين القائلين بان الحاسة تدرك بطبعها لاحاجة لها في ادراكها إلى الغير وايضاً فيه ردعلى جمهور الفلاسفة القائلين بأن الهواء اذاحصل فيه التموج استعد لفضيان كيفية الصوت عليه من جانب العقل الفعال الذي يزعمون انه جبرئيل واذا وصل الهواء إلى الصماخ استعد القوة المودعة في العصب المفروش في مقعرالصماخ لان يفيض العقل الفعال عليها ادراك تلك الكيفية بطريق الوجوب وعندناكما اشارإليه الشارح ان وصول الهواء سبب قدجرت العادة الإلهية بخلق الإدراك عنده (**في النفس**) ردعلى من قال ان مدرك المحسوسات هي الحواس لاالنفس (**عندذلك**) اي عندوصول الهواء ردعلى من قال ان الواجب يفعل بالسبب وعند جمهورالأشاعرة ان الواجب يفعل عندالسبب والأول مختار الإمام الغزالي والشيخ محي الدين عربي مستدلاً بقوله تعالى (قاتلوهم يعذبهم الله

بايديكم) **(والبصر)** فسره الشارح بقوله **(وهـى)** بيّنا وجهين لتأنيث الضمير فتـذكرهما الغرض منه بيـان تعريـف البصر. فـالقوة جـنس شـامل للحـواس الخمـس **(المودعـة)** الموضوعة **(في العصبتين منشؤهما)** مقدم الدماغ خلف منشأعصبتي الشم قريبـاً منـه **(المجوفيتين)** اسم مفعول من التجويف خرج به سائرالحواس اذالاعصاب كلها مصـمتة اي لاجوف لها ولكن ينفذ الروح فيها بلطافة ومثله جالينوس بنفوذ ضوء البصر في المـاء إلا عصبتاالبصر فلكل منهما جوف للحاجـة فينفـذفيهماالروح النـوراني مـن الدمـاغ إلى العين **(تتلاقيان)** فوق ملتقى الحاجبين فيكون لهما جـوف واحـد مشـترك يسـمّ مجمـع النورين ثم تفترقان اي العصبتان **(فتتأديان إلى العينـين)** أي تتصـلان إليهمـا والتـأدي الوصول واختلف العلماء فيه فقيل تتقاطعان تقـاطع الصـليب كمـا في هـذه الصـورة(x) فتتصل العصبة اليمنى إلى العـين اليسرى والعصـبة اليسرى إلى العـين اليمـنى واختـاره الشارح في شرح المقاصد وقيل بل تتصل العصنبة اليمـنى إلى العـين اليمـنى واليسرى إلى اليسرى كما في هذه الصورة(><) قال العلامة الخيـالي اشـارة إلى أنهمـا لاتتقاطعـان على هيئة الصليب وقال عبدالحكيم السيالكوتي وجه الاشارة هوان لفظ تفترقـان يـدل على ان الملاقات لاتكون بطريق الإنقطاع لأن المناسب على تقدير التقاطع هوان يقـول فتتأديـان إلى العينين وقيل ان الملاقات في العرف العام يستعمل في الاتصال بدون الانقطاع كمـا ان احداً إذا اراد ملاقات حبيبه فيذهب إلى بلدتـه فيلاقيـه ثـم يعـود إلى بلدتـه **(تـدرك بهـا الأضواء)** بالذات غرضه بيان مدركات الباصرة **(والألوان)** بواسطة الضوء واسطة في الثبوت **(والأشكال)** الشكل عرض يحصل للسطح اوالجسم مـن حيـث احاطـة حديـة كالدائـرة والكرة والمثلث والمربع **(والمقادير)** سواء كان المقدار متصلا اومنفصلاً اي العدد.

فـإن قيـل: المقـادير امورموهومة(صـغرى) ولاشيء مـن الأمـور الموهومـة بمـدرك بالبصر(كبرى) فلاشيء من المقادير بمدرك بالبصر اما الصغرى فلأنها طول وعرض وعمق وهي امور موهومة واما الكبرى فلأنهم جعلوا علة الابصـارالوجود فحكموابـأن الله مـرئي لانه موجود.

قلنا: المقادير على قسمين عرضية وجوهرية والأول امورموهومة والثاني عبارة عن نفس الأجزاء المتألفة (**والحركات**).

فإن قيل: الحركة من الاعراض النسبيّة(صغرى) ولاشيء من الأعراض النسبيّة بموجودة في الخارج(كبرى) فلاشيء من الحركة بموجودة في الخارج(نتيجه) ونجعل هذه النتيجة كبرى لصغرى مطوية لتحصل النتيجة المطلوبة تزيين القياس ان المدرك بالبصر لابد ان يكون موجوداً في الخارج(صغرى) ولاشيء من الحركة بموجودة في الخارج(كبرى) فلاشيء من المدرك بالبصر بحركة اما الصغرى فلأن الحركة عندالمتكلمين عبارة عن الكونين في الأنين في المكانين فكانت الحركة نسبة بين الجسم والمكان وعندالفلاسفة عبارة عن خروج الجسم من القوة إلى الفعل تدريجاً والخروج نسبة بين الجسم والمكان واماالكبرى فلأن النسبة من مقومات الاعراض النسبية والنسب غيرموجودة في الخارج لأنها لوكانت موجودة في الخارج(مقدم) لزم التسلسل(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله وجه الملازمة انه اذا وجدت النسبة في الخارج تكون تلك النسبة عارضة لاحدى الطرفين ولابد بين العارض والمعروض من نسبةٍ اخرى فتكون هناك نسبة اخرى وهي ايضاً تكون عارضة فتكون هناك نسبة اخرى وهكذا فيتسلسل واذالم تكن النسب موجودة في الخارج لاتكون الاعراض النسبية ايضاً موجودة في الخارج.

قلنا: لانسلم الصغرى فإن الحركة من الموجودات الخارجية بالإتفاق بين المتكلمين والحكماء اما كونها من الموجودات الخارجية عندالمتكلمين فلأن الحركة عندهم عبارة عن الكونين في انين في مكانين والمراد من الكون الحالة الكائنية والحالة الكائنية للجسم ليست من النسب واما عند الحكماء فاالحركة عندهم على قسمن توسطية وقطعية والتوسطية موجودة عندهم بالاتفاق لأنها عبارة عن كون الجسم بين المبدء والمنتهى بحيث أيّ حد من حدود المسافة تفرض لايكون هوقبل ان الوصول ولابعده حاصلاً فيه والحركة القطعية عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم من انطباقه على جميع حدود المسافة وهي غيرموجودة عندالفاضل الميبذي لأن المعتبرفي هذا المعنى الانطباق على جميع حدود المسافة ولاشك ان تحقق الانطباق في أن لايستلزم تحقق الانطباقات السابقة واللاحقة في اناتها بالبداهة فهي موجودة في الخيال كماان وجود الدائرة الحاصلة من الشعلة الجوالة في الخيال

وموجودة عندصدرالدين الشيرازي واجاب عن دليل الفاضل بأن وجودالشيء على نحوين وجوده في زمان ووجوده في آن فقديوجد الشيء في زمان ولايوجد في آن وبالعكس والحركة القطعية موجودة في زمان لأن انطباق الجسم على جميع حدود المسافة موجودفي زمانه وان لم يوجد في آن.

فإن قيل: النسبة لازمة مع الحركة والنسبة ليست بموجودة في الخارج فلاتكون الحركة ايضاً موجودة في الخارج لان انتفاء اللازم في ظرف يستلزم انتفاء الملزوم في ذلك الظرف.

قلنا: اللازم مع الحركة ليس وجودالنسبة بالفعل بل اللازم مع الحركة صحة إنتزاع النسبة عنها فلايلزم من انتفاء النسبة في الخارج انتفاء الحركة فيها **(ممايخلق الله)** جواب سوال مقدر وهو ان المتبادرمن منطوق كلام المصنف هوتأثيرالباصرة في إدراك تلك الأشياء بطريق الحقيقة وذلك باطل لأن المؤثرالحقيقي في جيمع الأشياء هوالله تعالى حاصل الجواب انه ليس المراد منطوق كلام المصنف بل المراد ان هذه الحواس الات وأسباب والمؤثرالحقيقي في جيمع الأشياء هوالواجب تعالى ولم يذكرالشارح كيفية ادراك البصرواختلف الحكماء فيها فقال الرياضيون ان الأبصار يكون بخروج الشعاع من العينين على هيئة الجسم المخرط رأسه عندمركزالبصر وقاعدته عندالسطح المرئي وتلك الهيئة المخروطي مصمتة عندبعضٍ ومجوفة عند بعضٍ وعندبعضٍ خروج الشعاع لايكون على هيئة المخروط بل الخارج من العينين خط واحد شعاعيٌ فإذا انتهى إلى المرئي يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة وتتخيل بحركته هيئات مخروطية و قال الطبعييون ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في البصر وقال الاشراقيون ان الهواء بين المرائي والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري ويصير ذلك الهواء المشفف بسبب تكيفيّة الشعاع الة للأبصار**(عنداستعمال العبد تلك القوة)** اختيارلمذهب الأشعري من ان الواجب تعالى يفعل عندالسبب لابالسبب كمااختاره الغزالي رحمه الله وابن العربي رحمه الله **(والشم)** اي الحاسة الثالثة هي القوة الشامة **(وهي قوة مودعة)** غرضه بيان المدرك بالكسر وبيان المدرك بالفتح وبيان طريق الادراك امالاول فبقوله وهي قوة مودعة اي موضوعة في الزائدتين هما عصبان مستديرتان(دوپاره گوشت) والمفرد

زائدة بالفارسية أفزوني (**النابتتين**) النبت بالفارسية رستن (**في مقدم الدماغ**) بضم الميم وتشديد الدال (**الشبيهتين**) صفة الزائدتين بأنهما شبيهتان (**بحلمتي الثدى**) الحلمة بفتح الحاء واللام رأس ثدي المرأة الذي يلتقمه الصبي حين يسترضع واما بيان المدرك بالفتح فبقوله (**تدرك**) بصيغة المجهول بها الضمير للقوة (**الروايح**) جمع ريح واما بيان الثالث فبقوله (**بطريق**) الجار والمجرور متعلق بقوله تدرك (**وصول الهواء**).

اعلم: ان ههنا ثلثة مذاهب الاول ان المكيف اولاً هوذوالرايحة ثم يتكيف الهواء المجاورمع ذي الرائحة ثم يتكيف الهواء الأخر المجاورلذلك الهواء وهكذا إلى ان يصل إلى الهواء المجاورإلى الزائدتين والثاني ان المكيف اولاً هوذوالرايحة ثم يتكيف الهواء المجاورمع ذي الرائحة ولكن لاينتقل الكيفية إلى الهواء الأخربل يصل ذلك الهواء بعينه إلى الزائدتين والثالث مذهب الفارابي وهوان ادراك الروائح انما هوبوصول اجزاء منفصلة من ذي الرائحة إلى الخيشوم (**المتكيف**).

فإن قيل: لانسلم ان الهواء يتكيف بكيفية ذي الرائحة لانه لوكان الهواء متكيفاً بكيفية ذي الرائحة(مقدم) لزم الانتقال في العرض اوقيام العرض الواحد بمحلين(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله امابطلان التالي فظاهر واما الملازمة فلأن تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة لاتخلو اما ان تكون بإنتقال الرائحة من ذي الرائحة إلى الهواء اوبدون الانتقال بل تكون الرائحة قائمة بكل واحدٍ من ذي الرائحة والهواء فعلى الأول لزم الانتقال في العرض وعلى الثاني لزم قيام العرض الواحد بمحلين.

قلنا: في عبارة الشارح رحمه الله تقدير والاصل المتكيف بمايشاكله كيفية ذي الرائحة (**بكيفية ذي الرائحة**).

فإن قلت: لانسلم تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة من وجهٍ أخر وهو ان الاتصاف بالرائحة مشروط بوجود المزاج ولامزاج في الهواء لأن المزاج يوجد في المركب والهواء بسيط.

قلنا: سلمناان الاتصاف مشروط بوجود المزاج ولكن لانسلم عدم وجود المزاج في الهواء لأنه لم يبق على الصرافة بل له نوع امتزج بالعناصرعلى وجه يستعد لقبول الكيفية المزاجية.

أونقول: هذا الاعتراض انمايرد على الحكماء القائلين بإشتراط المزاج للاتصاف لاعلى المتكلمين القائلين بأن الاتصاف غيرمشروط بالمزاج ولذا يوجد في الجوهر الفرد ايضاً مع عدم وجود المزاج لعدم وجود التركيب **(إلى الخيشوم)** هواقصى ثقبة الأنف ومنتهاهاوقيل الخيشوم عظم ذوثقوب ومسامات بين الأنف والدماغ يدخل الرائحة في ثقوبه تدريجاً والحكمة فيه ان لايدخل الروائح القوية في الدماغ دفعة فتؤذيه **(بمخالطة الرطوبة اللعابية)** غرضه بيان كيفية الادراك اختلف في ادراك الطعوم فقيل بإختلاط الاجزاء الصغيرة جداً من المطعوم باللعاب ثم تغذب تلك الأجزاء بواسطة اللعاب في العصب فيكون المحسوس كيفية المطعوم لاكيفية اللعاب وقيل بتكيف اللغاب بكيفية المطعوم لاجل مجاورته مع المطعوم ثم نفوذ ذلك اللعاب في العصب فالمحسوس كيفية اللعاب واختار الشارح الأول فلذا قال **(يدرك بها المطعوم بمخالطة)** اي بواسطة خلط المطعوم بالرطوبة اللعابية **(ووصولها)** عطف على مخالطة والضمير راجع إلى الرطوبة اللعابية **(واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن)** واعترض عصام في حاشية(٦) ص(١٢) بأنه لايصدق هذا التعريف على لامسة عضوٍ عضوٍ بل يصدق على لامسة جميع البدن فقيل هذاتعريف للامسة جميع البدن ويعرف لامسة عضوٍعضوٍ بالمقائيسة لكن نقول في الجواب ان اللامسة قوة واحدة منبثة في جميع البدن ولامسة كل عضوٍ من اعضاء البدن جزء من اجزائها لاجزئ من جزئياتها فعدم صدق التعريف ضروري وماقيل ان لامسة الكف اقوى لايدل على ان للامسة الاعضاء قوة على حدة كمافهمه المعترض بل في الأجزاء تفاوت كمافي نفس اليد اليمنى واليسرى في القوة والبطش.

فإن قيل: لانسلم وجود اللامسة في جميع البدن لانها غيرموجودة في العظم والكبد والرية والطحال والكلي.

قلنا: في عبارة الشارح حذف مضاف وهولفظ جلد فيكون التقدير في جميع جلد البدن والمذكور ليس من الجلد وكذا الاظفار ايضا والأظفار ليست من الجلد فلايرد السؤال بعدم وجود اللامسة فيها.**(وبكل حاسة منها)** اي من الحواس الخمس يوقف بصيغة المجهول وفي كثير النسخ توقف وهو سهوٌمن النساخ اي يطلع غرض الشارح بيان تفسير يوقف

(**على ما**) كلمة ما موصوفة بمعنى شيء اوموصولة بمعنى الذي (**وضعت هى**) ضميرالمؤنث للحاسة كمابينه الشارح بقوله (**اى تلك الحاسة**) فالغرض منه تعين المرجع له الضمير إلى ما(اوهري حاسي باندي دحواسو خمسه وونه اطلاع كيديشي- به هغه شي باندي جه داحاسه ورته وضع شويده) غرض بيان امرٍ واقعيٍّ (**يعني ان الله تعالى قد خلق**) جواب سؤال قدمر تحت قول الشارح(ممايخلق الله) في بيان الباصرة (**كلامن تلك الحواس**) الخمس **لإدراك** اشياء مخصوصة ولكل واحدٍ منها دائرة خاصة(**كالسمع**) خلقه الله تعالى (**للاصوات**) اي لإدراك الاصوات لايدرك بها الطعوم والروائح والرطوبة واليبوسة مثلاً (**والذوق**) خلقه الله تعالى (**للطعوم**) اي لادراك المطعومات كالحلاوة والمرارة لا لإدراك غيرها من الروائح مثلاً (**والشم**) خلقه الله تعالى للروائح اي لإدراك الروائح بأنها طيبة اوكريهة (**لايدرك بها**) الضمير راجع لكل وتانيث الضمير باعتبارالحالة والحاسة (**مايدرك بالحاسة الأخرى**) بأن البصرلايسمع والسمع لايبصر- والشم لايسمع ولا يبصر.

فإن قيل: هذا الكلام من الشارح يدل على الحصر- مع عدم وجود ادوات الحصر- في كلام المصنف رحمه الله فهذا توجيه لكلام الغير بمالا يرضى به قائله.

قلنا: الحصر مستفاد من قول الماتن وبكل حاسة منها يوقف.

فإن قوله بكل حاسة متعلق بقوله المتأخراي يوقف وتقديم ماحقه التأخير يفيد الحصر- والاختصاص.

فا قيل ان البصر قديدرك الخشونة والرطوبة واليبوسة مع أنها من الملموسات واللمس قديدرك نحوالمقدار والحركة والسكون مع انها من المبصرات عندهم.

قلنا: المراد من الادراك هوالادراك الكامل وهذان الادراكان غيركاملين واماانه (**هل يجوزذلك**) اي إدراك الحاسة مدركات حاسة اخرى هذاسؤال إستفسارفأجابه بقوله (**ففيه خلاف**) فذهب اهل السنة إلى الجواز فعندهم أنه ممكن غيرواقع وذهب الحكماء إلى الامتناع (**والحق الجواز**) اي الحق مذهب المتكلمين ولذا قال المصنف رحمه الله يوقف ولم يقل يمكن ان يوقف لئلايلزم حصر امكان الوقوف والدليل على الجواز ان تلك اسباب

الادراك ولاتأثير للاسباب بل التأثير فقط لخلق الله تعالى وإيجاده وهذا معنى قوله لما اي لأجل ان ذلك اي الإدراك بالحاسة (**بمحض خلق الله تعالى**) وتكوينه وإيجاده (**من غيرتأثيرللحواس**) اذلاتاثيرللاسباب عنداهل الحق.

فإن قيل: التأثير خاص والمدخلية عام لانها قديكون بطريق التأثير وقدلايكون وبنفي الخاص لاينتفي العام فيجوز أن لايكون لها تأثير ويكون لها مدخل فيه فالأولى أن يقول من غيرمدخليه الحواس هذاحاصل اعتراض الرومي في حاشية(١٠) ص (١٢).

(اقول): ماقاله غلطٌ فاحش اذالحواس اسباب عادية والسبب يكون مفضياً الي الشيء ولايكون مؤثراً في ذلك الشيء فكيف لايكون لها مدخل فيه فالمطلوب هونفي التأثير اذالمؤثر الحقيقي هوالله تعالى. (**فلايمنع ان يخلق الله عقيب صرف الباصرة**) اي استعمالها (**ادراك الاصوات**) مفعول لقوله يخلق (**مثلاً**) اي او ادراك المشمومات والروائح.

قوله فإن قيل: هذا اعتراض على قوله لايدرك بها مايدرك بالحاسة الأخرى بأنه ممنوع لأن الحاسة الذائقة تدرك الحرارة والحلاوة معاً مع أن الحلاوة من المذوقات والحرارة من الملموسات.

قوله قلنا: لا اه حاصله انالانسلم ان الحلاوة والحرارة كلتا هما تدركان بالقوة الذائقة بل الحلاوة فقط تدرك بالقوة الذائقة والحرارة تدرك بالقوة اللامسة الموجودة في الفم واللسان واعترض جندي في حاشية(١١) ص (١٢) بقوله (وانت خبير بان الخ) حاصله ان قوله الشارح(فإن قيل اه) منع لقوله لايدرك بها وسند المنع ادراك الذائقة الحرارة فإنها من مدركات اللامسة وتدرك بالذائقة فينبغي ان يكتفي بالحرارة ولايذكر قوله حلاوة الشيء فإن الحلاوة لادخل لها في الاعتراض.

قلنا: اولاً ان مورد الاعتراض هوقوله (لايدرك بها مايدرك الخ) وحاصل هذا القول انه لايجتمع مع مدرك حاسة مدرك حاسة اخرى ففي المورد نفي الاجتماع بين المدركين بالفتح فلابد في الاعتراض من اثبات الاجتماع بانه اجتمع الحلاوة والحرارة في الذائقة حاصل جوابنا ان في المورد دعوى نفي الاجتماع فلابد في الاعتراض اثبات الاجتماع واثبات الاجتماع موقف على ذكر المدركين بالفتح (الحلاوة والحرارة). ونقول ثانياً انه ذكر الحلاوة للاشارة إلى ان ماوضعت الذائقة له هي الحلاوة مع انها تدرك الحرارة ايضاً فاشارالى

مدرك الذائقة اولاً والى سند الاعتراض ثانياً قال الرومي في حاشية (١٢)ص(١٢) (لاخفاء في انه الخ) اقول ههنا ثلاثة امور الاول هوالمدعي وهو قوله (وبكل حاسةيوقف الخ) حاصل المدعى ان كل حاسة مقصورة على مدركه بالفتح ولايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى والثاني هوالمنع وهوقوله(فإنقيل الخ) حاصله منع القصر اي لانسلم الاختصاص بل يدرك بها مايدرك بالحاسة الأخرى والثالث هوالسند لذلك المنع وهوقوله (الذائقة الخ) يعني ان الذائقة تدرك الحلاوة والحرارة معاً فقول الشارح قلنا ليس باثبات للمدعي حتى يكون اثباتاً للمقدمة الممنوعة وهوظاهر وايضاً ليس معناه لانسلم المنع الذي عبرعنه بقوله(فإنقيل) فإنه لوكان معناه لانسلم لكان منعاً للمنع ومنع المنع لايجوز عنداهل المناظرة بل معناه ليس كذلك اي سندالمنع غيرصحيح فهوابطال السند اي ابطال ان الذائقة تدرك الحلاوة والحرارة معاً بل تدرك الحلاوة فقط.(**والخبرالصادق**) عطف على قوله فالحواس وغرضه بيان تقسيم الخبرالصادق إلى قسمين الأول الخبرالمتواتر والثاني خبرالرسول.

فإن قيل: الخبروالقضية مترادفان فلم لم يقل المصنف رحمه الله القضية الصادقة اجاب كسيلي رحمه الله بانالانسلم الترادف فإن الخبرالصادق اعم من القضية لان الكلام الصادر عن الساهي والمجنون خبرلاقضية وردالمحشي احمدجند على كيسلي بان بينهما مساوات لان الخبرعبارة عمايحتمل الصدق والكذب ولاشك ان القضية ايضاً عبارة عن ذلك المحتمل فالحق في الجواب أن ذكر الخبرلشيوعه بالنسبة إلى القضية وايضاً اذا كان للمطلوب طريقان فللفاعل المختار أن يختار أيهماشاء (**اي المطابق للواقع**) الغرض منه تفسير الصادق بأن الخبر الصادق عبارة عن الخبرالمطابق للواقع (**فإن الخبركلام**) الغرض منه دليل على صحة التفسير المذكوريعني تفسير الصادق بالمطابق صحيح لأن الخبر عبارة عن كلام (**يكون لنسبته خارج**) اي المحكي عنه تطابقه ضميرالفاعل راجع إلى النسبة وضميرالمفعول راجع إلى الخارج اي تطابق تلك النسبة الخارج.

اعلم: ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين شيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك اوبالنفي بأن هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لابد ان يكون بينهما نسبة

ثبوتية اوسلبية لأنه اما أن يكون هذا ذاك اولم يكن فمطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجة بأن تكونا ثبوتيين اوسلبيتين صدق وعدمها كذب وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج ومافي نفس الأمر ولايقدح في ذلك ان النسبة من الأمور الاعتبارية دون الخارجية اذ معنى وجودها في الخارج تحققها في نفس الأمر لابإعتبار المعتبر فما قاله الكسيلي في حاشية(١٤)ص(١٢) (ان حال النسبة من الوقوع واللاوقوع هوالمراد بالخارج) ليس شيء قال الرومي في حاشية(١٥)ص(١٢) (القائمة بالنص) لعله سهومن قلم الناسخ والصحيح بالنفس وقوله(واللاوقوع اوالايقاع والانتزاع) اقول الوقوع عبارة عن نسبة تامة خبرية ثبوتية واللاقوع عبارة عن نسبة تامة خبرية سلبية والايقاع عبارة عن التصديق بنسبة تامة خبرية ثبوتية والانتزاع عبارة عن التصديق بنسبة تامة خبرية سلبية **(فالصدق على هذا من اوصاف الخبر)** اي المركب التام الخبري **(وقديقالان)** اي قد يطلق الصدق والكذب غرضه بيان اصطلاحٍ اخر **(بمعنى الاخبار عن الشيء)** اي الموضوع اوالنسبة التامة الخبرية **(على ما)** اي على وجهٍ **(هو)** اي الشيء **(به)** اي يكون متلبساً بهذا الوجه فالضمير المرفوع راجع إلى الشيء والضمير المجرور راجع إلى الموصول فإنكان الشيء عبارة عن الموضوع كماهوالمتبادراذالمتبادر من المخبر عنه ليس الا الموضوع كانت لفظة ماعبارة عن المحمول وانكان الشيء عبارة عن النسبة كانت لفظة ماعبارة عن كيفية النسبة من الايجاب والسلب اوالضرورة واللاضرورة قال جند في الحاشية الأولى ص(١٣) (فالمراد بالشيء اما الموضوع كماهو المتبادر اوالنسبة كمايشعربه قوله اي الاعلام بنسبة تامة الخ فعلى الأول ان لفظه ماعبارة عن المحمول وعلى الثاني عن كيفية النسبة من الايجاب والسلب اوالضرورة واللاضرورة)فالمرقوم اختلاط من الناقل وبعض القندهاريين لمالم يطالع اصل الحاشية كتب بلاتدبر تحت قوله كماهوالمتبادر(لأن المخبر عنه هو النسبة لاذات الموضوع) فإنه خلاف مارامه المحشي احمدجند فإنه صرح بان المتبادر ان يكون الشيء عبارة عن الموضوع وانكان يوافق ماقاله الخيالي وكتب لفظ الثبوت قبل قوله عن المحمول **(اي الاعلام)** غرضه بيان تفسير الاخبار **(بنسبة تتطابق الواقع اولاتتطابقه**

فيكونان)اي الصدق والكذب (**من صفات المخبر**)على هذا الاصطلاح الغرض بيان الاصطلاحين في الصدق والكذب ودفع اعتراض وهو ان بين كلامي القوم تدافعاً فان في بعض الكتب الخبر الصادق بالتوصيف فعلم ان الخبر بنفسه صادق وفي بعض الكتب خبرالصادق بالتركيب الإضافي فيعلم منه ان الخبر غيرصادق وحاصل الدفع ان التوصيف محمول على الاصطلاح الاول والاضافه محمول على الاصطلاح الثاني ولامشاحة في الاصطلاحات (**ومن ههنا**)اي من اجل تحقق الاصطلاحين في الصدق والكذب بأنهما على الاصطلاح الاول من اوصاف الخبر وعلى الاصطلاح الثاني من اوصاف المخبر(**على نوعين**)خبرلقوله والخبرالصادق وغرض الشارح من هذه العبارة تقسيم الخبر الصادق وهذا التقسيم من تقسيم الجنس إلى نوعيه (**الخبرالمتواتر**) قدم الخبر المتواترعلى خبرالرسول لأن الخبرالمتواترعام وخبرالرسول خاص والعام يكون مقدماً على الخاص لأن العام يكون جزءً للخاص سمي بذلك لمانه أي لأجل أن الخبرالمتواتر لايقع دفعةً واحدةً (**بل على التعاقب والتوالي اي**) التتابع والمتواترمشتق من الوتر واصله ان يجيئ واحد بعد واحدٍ ففي معناه امران الوحدة والتوالي ثم جرد عن معنى الوحدة واستعمل في التوالي والتتابع.

فإن قيل: على قوله(لايقع دفعةً) بأنه يمكن وقوعه دفعةً بان يخبرالكثير دفعةً واحدةً.

فقيل في الجواب: ان هذه التسمية مبنية على الغالب وفي الغالب يكون الخبر المتواتر كذلك ورد عصام رحمه الله على هذا الجواب بقوله ممالايغنيك لأنه يعلم منه جوازوقوع الخبرالمتواتر دفعةً مع انه غيرجائزفالحق في الجواب ان يقال انه لايمكن ان يقع الخبر المتواتر دفعةً لأن وقوعه انما يكون بالسمع عن كل واحدٍ واحدٍ ولايمكن ان يسمع احدنا كلام كل واحدٍ واحدٍ في وقت واحدٍ لأن شغل السامعة باصوات بعضهم يمنع عن استقصاء كلام أخرين.

فإن قيل: التوالي مشتق من الولاء وهوالقرب فيعلم منه أنه لواخبر واحد بعد واحدٍبقرب واتصالٍ يكون خبراً متواتراً ولواخبربتراخٍ لايكون خبراً متواتراً مع انه لايشترط القرب والاتصال في الخبر المتواتر فيجوز ان يكون بين الخبرين تراخ.

قلنا: هذه التسمية مبنية على الغالب والغالب في الخبر المتواترالتوالي اونقول التوالي في عبارة الشارح رحمه الله بمعنى التعاقب والتعاقب يعم الاتصال وعدمه قال المصنف رحمه الله (**هو**) وقال الشارح رحمه الله (**اي الخبر**).

فإن قيل: يجوز ان يكون غرض الشارح تعين المرجع لضميرهو فيكون مرجع ضميرهومطلق الخبر فيكون المعرف بالتعريف المذكورمطلق الخبر مع انه تعريف للخبر المتواترفقط.

قلنا: المرجع لضميرهوالخبر المتواتروليس غرض الشارح رحمه الله تعين المرجع بل غرضه تعين الموصوف لقوله (الثابت) (**على السنة قوم لايتصور تواطئهم**) قال الشارح اي (**لايجوز العقل توافقهم**) غرض الشارح أمران الاول تشريح قوله لايتصور بان معناه عدم تجويز العقل والغرض من التشريح دفع مايرد من ان تصورتواطئهم على الكذب جايزلأن التصورلاحجرفيه فيتعلق بكل شيء ومن الأشياء توافقهم على الكذب حاصل الجواب ان المراد من نفي التصور نفي تجويز العقل لاحصول صورة الشيء في العقل فلايجوز العقل توافقهم على الكذب.

فإن قيل: تواطئهم على الكذب امر ممكن وكل ممكن يجوزه العقل فتواطئهم على الكذب يجوزه العقل.

قلنا: ليس المرادبعدم الجوازعقلاً الاستحالة العقلية بل المراد عدم الجواز بحسب العادة العقلية فتواطئهم على الكذب وان كان ممكناً ذاتاً لكنه لم يقع فهوغيرممكن بالامكان الوقوعي العادي.

فالعقل لايجوزه عادةً بل يجزم بصدقهم كمافي سائراليقينيات وغرضه الثاني تشريح قوله تواطئهم والغرض من هذا التتشريح دفع اعتراضٍ وهو ان التواطؤ مأخوذمن وطئ الاقدام مع انه غير صحيح حاصل الدفع ان المراد منه التوافق (**ومصداقه**) المصداق قديجيئ بمعنى الفرد اذا أضيف إلى الكلي كمايقال زيد مصداق الانسان وقديجيئ بمعنى المحكي عنه اذا أضيف إلى القضية كمايقال زيدالمحيث بحثية القيام مصداق زيد قائم وقد يجيئ بمعنى العلة اذا اضيف إلى الحمل كماتقول مصداق الحمل اي علة الحمل وقديجيئ بمعنى الدليل إذا اضيف إلى المدعي وهذا الرابع هوالمراد اي مايدل على كون الخبرمتواتراً (**وقوع العلم من غيرشبهة**).

فإن قيل: العلم لايكون الامن غيرشبهة فمافائدة التقيد.

قلنا: فائدة التقيد التوضيح والتأكيد دون التخصيص والجار(من غيرالخ) متعلق بالوقوع اوالعلم والأقرب اي ان يتعلق بالعلم اقرب من حيث اللفظ وهوظاهر ومن حيث المعنى لان عدم الشبهة من صفات العلم لا الوقوع المضاف إلى العلم والمراد من الدليل هوالدليل الاني أي الاستدلال من جانب الأثر فلو ترتب على الخبر العلم اليقيني كان متواتراً ولوترتب عليه التردد لايكون متواتراً.

فإن قيل: العلم اليقيني موقوف على الخبرالمتواتر فلوكان العلم اليقيني دليلاً على الخبر المتواتر كان العلم اليقيني موقوفاً عليه للخبرالمتواتر فلزم كون الشيء الواحد موقوفاً وموقوفاً عليه وهو دورٌ.

قلنا: ههنا اربعة أمور الأول نفس الخبر المتواتروالثاني نفس العلم من غيرشبهة والثالث العلم على العلم من غيرشبهة والرابع العلم على التواترفالأول سبب للثاني بدون عكس فان الخبرالمتواتر يفيدالعلم من غيرشبهة والثالث سبب للرابع من غيرعكس لان نفس الخبر المتواتر علة خفية والعلم من غيرشبهة معلول ظاهر والعلم على المعلول الظاهر يكون سبباً للعلم على العلة الخفية فيكون العلم على العلم اليقيني سبباً للعلم على التواترفلادور قال العلامة الخيالي (**وهكذا حال كل معلول ظاهر**) مع العلة كالعالم والصانع فان الصانع علة خفية والعالم معلول ظاهرفيكون العلم على العالم سبباً للعلم على الصانع مع ان نفس الصانع سبب لنفس العالم.

فإن قيل: إذاكان العلم اليقيني دليلاً على الخبرالمتواتر كان الخبرالمتواتر نظريًّا فيلزم منه افادة الخبر المتواتر للعلم بالنظرمع ان المصنف رحمه الله قال فيما بعد (**انه بالضرورة موجب للعلم الضروري**).

قلنا: ههنا عقدان الأول البغداد موجود والثاني البغداد موجود متواترا اي الأول نفس وجود البغداد والثاني تواتره فالمتواتر هوالعقد الأول وهو يفيد العلم الضروري بالضرورة والعلم اليقيني دليل على العقدالثاني وهونظري يحتاج إلى الدليل بأن يقال البغداد موجود يترتب عليه العلم اليقيني(صغرى) وكل ماهذا شأنه يكون متواتراً(كبرى) فالبغداد موجودمتواتر.

فإن قيل: ان العلم اليقيني معلول اعم يجئ بالحدس والبداهة وخبرالرسول كما يجيئ بالخبرالمتواتر فلايدل هذا المعلول الأعم على العلة الخاصة وهوتواترالخبر لجوازترتب المعلول على العلل الأخرى سوى العلة الخاصة.

قلنا: المعلول الأعم لايدل على العلة الخاصة مالم يعلم انتفاء باقي العلل واما عندالعلم بانتفاء باقي العلل سوى العلة الخاصة فيستدل بوجودالمعلول الأعم على وجود العلة الخاصة فإن العلم اليقيني بوجود بغداد مثلاً لم يحصل من الحدس والبداهة وخبرالرسول.

فإن قيل: ما الفائدة في جعل العلم اليقيني دليلاً على الخبرالمتواتر.

قلنا: فائدته ردعلى من اشترط فيه عدداً معيناً مثل خمسة واثنى عشر اوعشرين اواربعين اوسبعين بل ضابطته ومعياره وقوع العلم من غيرشبهة واعلم ان القاضي الباقلاني ذهب إلى تعين العدداي مافوق الأربعة لأن شهود الزنا اربعة مع وجوب التزكية والتعديل فعلم أن خبرالأربعة بدون التزكية لايوجب اليقين ويوجد هوفي الخمسة وقال بعضهم اثناعشرلقوله تعالى(وبعثنامنهم اثنى عشرنقيباً) وقال بعضهم عشرون لقوله تعالى(ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوامأتين) وهذا الاستدالال ضعيف جداً لأن الأية نزلت في الحرب ومنسوخة عندجماعة بقوله تعالى(الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفاً الأيه) وقال بعضهم اربعون لقوله تعالى(يأيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين) وحين نزول هذه الأية كان المؤمنون اربعين وقال بعضهم سبعون لقوله تعالى(واختارموسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا) ولايخفى انها استدلالاة ضعيفة ولادلالة لها على عدم العلم اليقني بأقل منها (وهو)اي الخبرالمتواتر (**بالضرورة**) أي بالبداهة بدون الحاجة إلى دليل موجب بكسر الجيم يعني مفيد للعلم الضروري أي بالخبر المتواتر يحصل العلم الضروري والحصول ايضاً ضروري.

فإنقيل: لوكان الحصول ضرورياً لمااحتاج الشارح إلى إثباته بدليل لكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله واما الملازمة فلان الشارح استدل عليه بقوله فإنا نجد الخ.

قلنا: المرادمن الضرورة القطع واليقين لا المعنى المصطلح عليه أونقول هذا انماكان وارداً لوكان ماذكره الشارح دليلاً وليس كذلك بل هو تنبيه على صورة الدليل (**كالعلم**

بالمملوك الخالية) اي الماضية كبخت نصروفرعون مصر وذي القرنين (**في الأزمنة الخ**) تاكيد (**والبلدان النائية**) اي البعيدة كدهلي وجدة وقاهرة ولندن (**يحتمل** العطف اي عطف قوله والبلدان النائية على المملوك هذا احتمال اول فيحينئذٍ يكون المعنى كالعلم بالمملوك والعلم بالبلدان (**ويحتمل العطف على الأزمنة**) فحينئذٍ يكون المعنى كالعلم بالمملوك الخالية في الأزمنة الماضية وفي البلدان النائية فعلى الإحتمال الأول يكون في المتن مثالين وعلى الثاني يكون مثالاً واحداً وغرض الشارح امران الأول بيان الاحتمالين في عطف قوله والبلدان والثاني بيان الموازنة بين الاحتمالين بقوله (**والأول**) أي الاحتمال الأول وهوعطفه على المملوك اقرب من حيث المعنى وانكان أبعد من حيث اللفظ اما اقربيّة الاحتمال الأول من حيث المعنى فبوجوه الأول انه مطابق لكلام المشائخ حيث بينوا للمتواتر مثالين الأول وجود اسكندر والثاني وجود بغداد وهذا انما يصح اذاعطف قوله والبلدان على الملوك ليصيرمثالين والثاني ان في الاحتمال الأول علمين وفي الاحتمال الثاني علماً واحداً والعلمان اي العلم بالمثالين أولى من العلم بالمثال الواحد والثالث الخلوص من الاستدراك اللازم على الاحتمال الثاني فإنه اذاعطف البلدان النائية على الأزمنة الماضية يكون الملوك مقيداً بقيدين الأول كونهم في الأزمنة الماضية والثاني كونهم في البلدان النائية فالقيدالثاني حينئذٍ مستدرك لأن العلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية ثابت ضرورة بالخبرالمتواتر سواءً كانت الملوك في البلدان النائية اوالقريبة والرابع الخلوص من توهم خلاف المراد لأنه يتوهم منه ان العلم بالمقيد بالقيدين ثابت ضرورة بالخبرالمتواتر لابالمقيد بقيدواحدٍ اي ان العلم بالملوك اذاكانت في الأزمنة الماضية وكذا في البلدان النائية ثابت بالخبرالمتواتر واذاكانت في الأزمنة الماضية ولكن لاتكون في البلدان النائية بل في البلدان القريبة فلايكون ثابتاً بالخبرالمتواترمع ان العلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية ثابت بالخبرالمتواترسواءً كانوا في البلدان القريبة اوالبلدان البعيدة.

فههنا اي في كلام المصنف رحمه الله (**وهوموجب للعلم الضروري**) **امران** غرض الشارح تفصيل مافهم من المتن بان مافهم من المتن امران الأول صريحي وهوان الخبرالمتواتريفيدالعلم والثاني ضمني وهوان العلم الحاصل به ضروري ووجه كونه ضمنياً ان الشارح وصف العلم بوصف الضروري والأوصاف تكون متضمنة للاخبار فأنه

اذاقيل جاءني زيدن العالم فكأنه قيل زيد هوالعالم (**احدهما**) ان الخبرالمتواتر(**موجب**) اي مفيد **للعلم** ويحصل عنه العلم ونبه عليه بقوله وذلك اي إفادة المتواترالعلم (**بالضرورة**) اي بالبداهةفهذاتنبيه في صورة الدليل (**فانا نجد من أنفسناالعلم بوجود مكة**) زادهاالله شرفاً وبوجود (**بغداد وانه**) اي العلم بهما (**ليس الا بالاخبارالمتواتر**) فعلم انه موجب للعلم (**والثاني**) اي الأمرالثاني (**ان العلم الحاصل به**) اي بالمتواتر(**ضروري**) لانظري ذهب امام الحرمين إلى انه نظري وقال الإمام الغزالي رحمه الله في رواية انه قسم ثالث بين الضروري والنظري والجمهور على ان العلم الحاصل به ضروري.

فإن قيل: لانسلم ان العلم الحاصل به ضروري بل هونظري كماذهب إليه إمام الحرمين لأنه موقوف على إستحضارأن الخبرالدال عليه دائرعلى ألسنة قوم لايتصور تواطئهم على الكذب(صغرى) وكل خبرهذا شأنه يكون حقاً ويكون حكمه مطابقاً للواقع(كبرى) فالخبر الدال عليه حق وحكمه مطابق للواقع.

قلنا: اولاً بإنانمنع توقف حصول العلم على استحضارهذه المقدمات وثانياً سلمناتوقف حصول العلم على هذه المقدمات لكن هذه المقدمات لاتفيد نظرية الحكم لأن هذه المقدمات من قبيل القياس العقلي الخفي كمافي القضاياالتي قياساتها معها.

فإن قيل: حاصل ماذكردعويان الأولى ان الخبرالمتواترمفيد للعلم والثاني ان هذا العلم المفاد بديهي والدعوى الأولى بديهية وفي الثانية اختلاف.

فقيل نظري اي كون ذلك العلم ضرورياً استدلالي وقيل بديهي أي كون ذلك العلم ضرورياً ايضاً ضروري والشارح قد أورد دليلاً على هذه الدعوى فيعلم منه ان المختار عنده القول الأول اي نظرية هذه الدعوى مع ان الحق هوالثاني لان بداهة البديهي يكون بديهياً.

قلنا: هذا انماكان وارداً لوكان ماذكره دليلاً وليس كذلك بل الظاهر أنه تنبيه (**واماخبرالنصارى**) غرضه دفع مايرد من أنه لوكان المرتب على الخبرالمتواترعلماً يقينياً(مقدم) لكان خبرالنصارى بقتل عيسى عليه السلام وخبراليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام مفيدان لليقين(تالى) لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي

فظاهر للقطع بوجود عيسى عليه السلام قال الله تعالى(وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُم)وايضاً نقطع بعدم تأبيد دين موسى عليه السلام واما الملازمة فلان خبرالنصارى بقتل عيسى عليه السلام وخبراليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام بلغاحد (التواتربقتل عيسى عليه السلام وخبراليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام)

فإن قيل: التواتر يجري في المحسوسات والتابيد ليس حسياً حتى يجري فيه التواترفما في الحاشية(١١) ص (١٣) من قوله حياً وقوله حتى يخرج سهوقلم والصحيح حسياً حتى يجري فيه التواتر.

قلنا: المراد بخبراليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام خبرهم بأنه قال موسى عليه السلام بتابيد دينه وقوله موسى عليه السلام من المحسوسات (فتواتره ممنوع) لأن في الخبرالمتواترلابد من أمرين الأول الانتهاء إلى الحس والثاني كون الجم الغفير في الوسط والطرفين وفي خبرالنصارى وإن كان الإنتهاء إلى الحس لكن لم يكن جماً غفيراً في الطرف الأول بل كان المخبرون ستة اوسبعة مع كونهم فاسقين فلايبعد اتفاقهم على الكذب وفي خبراليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام ليس الإنتهاء إلى الحس وايضاً قدانقطع عرق اليهود في زمان بخت نصرفلم يبلغوا حد التواترفي الطبقة الوسطى ايضاً.

فإن قيل: يعلم من هذا الكتاب ان المخبرين بقتل عيسى عليه السلام هم النصارى وقال في التلويح واما خبراليهود فيعلم منه أن المخبرين بقتل عيسى- عليه السلام هم اليهود فقيل اضافة الخبر إلى النصارى ههنا من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول والفاعل محذوف والتقدير واما اخباراليهود للنصارى وفي التلويح اضافة الخبر الى اليهود من قبيل اضافة المصدر إلى الفاعل والمفعول محذوف واما اخباراليهود للنصارى -فلاتدافع- لكن هذا الجواب ضعيف لأنه لوكان اضافة الخبرإلى النصارى من اضافة المصدر إلى المفعول(مقدم) لماصح عطف اليهود على النصارى(تالي) لكن التالي باطل لأنه معطوف عليه واما دليل الملازمة فهوان النصارى المعطوف عليه لماكان مفعولاً للخبروكان الفاعل اليهود المقدركان اليهودالمعطوف ايضاً مفعولاً للخبر والفاعل الفاعل لأن المعطوف في حكم المعطوف عليه فيكون المعنى واما خبراليهود لليهود.

وان أجيب: عنه بأن ههنا تقديرفي جانب المعطوف وهولفظ خبر المضاف إلى اليهود من قبيل إضافة المصدر إلى الفاعل ويكون خبراليهود معطوفاً على خبرالنصارى من قبيل عطف المركب الناقص على المركب الناقص والحق في الجواب أن يقال ان بعض النصارى كانوا متفقين مع اليهود في اعتقاد القتل فذكر ههنا النصارى فقط وفي التلويح اليهود فقط.

قوله **فإن قيل**: غرضه معارضة على الأمرالأول اي كون الخبرالمتواترمفيداً للعلم اليقيني بوجهين الأولى أن الخبر المتواترعبارة عن مجموع الأخبار الأحاد وكل واحدٍ واحدٍ من الأخبارالأحاد يفيد الظن فيكون المجموع أيضاً مفيداً للظن فإن ضم الظن إلى الظن لايفيد إلا الظن (دسلوخرونه انسان نه جوريږى) وحاصل الثانية هوانالانسلم أن المجموع لايحتمل الكذب بل العقل يجوزكذب المجموع لأن (**جواز كذب كل واحد**) من المخبرين انفراداً انفراداً (**يوجب**) أي يستلزم (**كذب المجموع لأنه**) أي المجموع نفس (**الأحاد**) فما هوحكم الاحاد يكون هوحكم المجموع فمبنى المعارضتين اتحاد حكم الكل المجموعي مع حكم الكل الافرادي.

قوله **قلنا**: (**ربما يكون اه**) تفصيل الجواب ان حكم الكل المجموعي قد يتحدمع حكم الكل الإفرادي كمافي قولنا كل جسم ممكن فإنه كما ان كل فردٍ من افرادالجسم ممكن كذلك مجموع افراده ممكن وقدلايتحد فإن كل واحد من الإنسان يشبعه هذا الرغيف ولايشبع مجموعه ووجه الفرق ان المجموع على قسمين احدهما مجموع الأسباب وثانيهما مجموع غيرالأسباب فحكم مجموع الأسباب يكون مغائراً عن حكم كل واحدٍ واحدٍ ألبتة فإن حكم مجموع الشعر مغائرعن حكم كل واحدٍ واحدٍ فإن المجموع يرفع الحجروكل واحدٍ منها لايرفعه وحكم مجموع غيرالأسباب قديكون مغايراً عن حكم كل واحدٍ وقدلايغايروالمجموع فيمانحن فيه مجموع الأسباب فإن الخبرسبب العلم فحكم الكل المجموعي يغائرعن حكم الكل الافرادي.

قوله **فإن قيل**: الغرض منه بيان معارضة للأمرالثاني وهوان العلم الحاصل بالخبرالمتواتر يكون ضرورياً (**الضرويات لايقع فيها التفاوت**) بأن يكون بعضها اخفى عن بعضٍ لان الخفاء ينافي البداهة (**والاختلاف**) اي لايقع اختلاف العقلاء في اثبات الحكم

الضروري لأن الاختلاف دليل النظارة هذا تمهيد ثم شرع في الاعتراض بقوله **نحن** اي والحال (**إنا نجد العلم بكون الواحد نصف الأثنين**) مع انه بديهي (**اقوى من العلم بوجود اسكندر**) وانه ايضاً بديهي فثبت التفاوت بين البديهيات (**والمتواترقد انكرافادته العلم**) اضافة الافادة الى الضميرمن قبيل اضافة المصدرالى الفاعل والعلم مفعوله اي انكركونه مفيداً للعلم (**جماعة**) فاعل انكر(**من العقلاء كالسمنية** قوم) من قدماء عبدة الاصنام ينسبون الى سومنات بلدة في الهند وهي معظمة عندالهنود ويزعمون ان صنم سومنات يتحرك الحركات الاختيارية وان من زاره لم يتناسخ روحه الافي قالب بشرٍ(**والبراهمة**) قوم من رؤساء كفارالهند منسوبون الى رئيس لهم يقال له برهمن وقيل برهام وقيل هواسم صنم نسبوا اليه حاصل الاعتراض انالانسلم ان العلم الحاصل بالخبر المتواتريكون ضرورياً لأن الضروري لاينكرعنه وهؤلاء العقلاء قدانكروا عنه.

قوله قلنا: الخ هذا جواب عن الاعتراض المذكوروحاصله انالانسلم ان الانكارووقوع الاختلاف ينافي البداهة بل يتحقق الاختلاف في البديهي ايضاً كالعلم فإنه بديهي مع تحقق الاختلاف في بداهته وفي مقولته حيث ذهب الإمام الرازي رحمه الله الى بداهة العلم وذهب البعض الى نظارته وقيل انه من مقولة الكيف وقيل من مقولة الإضافة وقيل من مقولة الانفعال **هذا** اي عدم وقوع التفاوت والاختلاف في الضروري ممنوع بل التفاوت والاختلاف جائزفيه (**لأنه قديتفاوت انواع الضرورى**) لامن حيث الاختفاء في نفسه حتى ينافي البداهة (**بل بواسطة التفاوت في الألف**) (عادت كرفتن بچيزي) (**والعادة والممارسة**) اي المزاولة (**والاخطاربالبال**) اي التصور بالبال اي بالقلب يعني انه قديكون الحكم الضروري ممالم يألف به العاقل فيجد الاذعان به اقل من الاذعان بالمألوف لأن طبع الإنسان لايسارع في قبول غيرالمألوف كمسارعته في قبول المألوف وبعد ألفته يجد الاحكام البديهية كلها على السوية والحاصل ان هذا التفاوت لأجل الأمور الخارجية فلايقدح في البداهة(**وتصورات اطراف الاحكام**) المراد من الحكم النسبة وطرفاهاالمحكوم عليه وبه يعني انه قديكون الطرفان بديهيين في الحكم البديهي نحوالواحد نصف الإثنين وقديكونان نظريين نحو الله موجود عندالصوفية فإن وجود

الواجب وصفاته بديهيات عندهم (**وقد يختلف فيه مكابرة**) هي المنازعة بلاحق طلباً للعلو والكبر وعناداً هوانكار حق الخصم للعداوة (**كالسوفسطائية**) اي كاختلافهم (**في جميع الضروريات**) والحاصل ان اختلاف المكابرة والمعاندة لايضرفي بداهة الحكم والا لبطلت البديهيات كلها لأن السوفسطائية يختلفون فيها مع ان اختلافهم وتشكيكهم غيرمضراجماعاً (**والنوع الثاني خبرالرسول المؤيد**)من التأئيد وهوالتقوية والأيدالقوة قال الله تعالى(وَالسَّماَءَ بَنَينهَا بِأَيدٍ الاية) (**اي الثابت**) بيان لحاصل المعنى (**بالمعجزة**) سيجئ تفيسرها (**والرسول**) غرض الشارح تشريح المضاف إليه في قول الماتن خبرالرسول اي تعريف الرسول(**إنسان بعثه الله**)اي ارسله الله ولم يقل أرسله الله مخافة أخذالمحدودفي الحد.

فإن قيل: تعريف الرسول لايكون جامعاً لأفراده(صغري) وكل ماهذاشأنه يكون باطلاً بداهة(كبرى) فتعريف الرسول باطل بداهة ودليل الصغرى فهوانه يخرج عنه الرسول الملك.

قلنا: اولاً أن هذا تعريف للرسول من الإنسان لالمطلق الرسول فلابأس بخروجه والثاني انا لانسلم دليل الصغري فإن المراد من الرسول هوالرسول الشرعي ولايطلق الرسول في الشرع على الملك بل يطلق عليه في اللغة.

فإن قيل لم لم يقل بدل لفظ الإنسان لفظ الرجل.

قلنا: ليشمل التعريف إلى بعض النساء مثل مريم عليهاالسلام وانكان في نبوتها اختلاف والحق لا لأن النبوة تقتضي كمال العقل والنساء ناقصات العقل والدين فأورد الشارح لفظ الإنسان احتياطاً (**لتبليغ الأحكام**).

فإن قيل: التعريف غيرجامع لأفراده لأنه يخرج عنه الرسول الذي بعث لتكميل نفسه مثل عمربن نفيل القريشي فإنه بعث بعد عيسى عليه السلام لتكميل نفسه لالتبليغ الاحكام.

قلنا: أولاً أنه كان مبلغاً إلى الغير فإن التغائر الاعتباري كان موجوداً بينه وبين نفسه وثانياً بانا لانسلم انه كان مبعوثاً لتكميل نفسه فقط بل لتبليغ الاحكام ايضاً فإنه قدروي أنه كان يقول (ايها الناس هلموا إلي فلم يبق على دين إبراهيم الخليل غيري) وثالثاً ان

نبوته لم تثبت لحديث أبي هريرة رضي الله عنه ليس بيني وبين عيسى عليه السلام نبي (صحيح البخاري).

فإن قيل: التعريف غيرجامع لأفراده لأنه يخرج بعض رسل إسرائل الذين بعثو إلى الخلق ويدعى شر يعة من قبله فإنه لم يبعث لتبليغ الاحكام لأن التبليغ حاصل من الرسول الذي قبله بل هو مقرِّرٌ للأحكام المبلغة اجاب عنه الخيالي بأن التبليغ أعم من ان يكون بالنسبة إلى هذا القوم أوإلى أقوامٍ أخرين والتبليغ في مادة النقض موجود بالنسبة إلى اقوام اخرين (**وقد يشترط فيه**) اي في الرسول الكتاب اي ان ينزل عليه كتاب (**بخلاف النبى**) فإنه أعم من الرسول فكل نبي رسول ولاعكس.

واعلم: أن ههنا مذاهب.

الأول: أن الرسول والنبي متساويان وهو مختارالمصنف والشارح ههنا ويرد عليه قوله تعالى(وَمَاأَرسَلنَاقَبلَكَ مِن رَّسُولٍ وَلاَنَبِيٍّ الأية) لأن العطف يدل على المغائرة وايضاً لوكان بين الرسول والنبي مساواة لزم الاستدراك في ذكرالنبي بعد ذكرالرسول فإن نفى أحدالمتساويين يستلزم نفي المساوي الأخر.

والثاني: انهما متبائنان فالرسول من جاء بشرع جديدٍ فهوفي مرتبة بشرط شيء والنبي من لم يأت بشرعٍ جديدٍ فهوفي مرتبة بشرط لاشيء ويردعليه قوله تعالى(وَكَانَ رَسُولاً نَّبِيّاًالأية) فإنه لوكان بينهما تبايناً كليّالم يصح حملهما على شخصٍ واحدٍ.

والثالث: ان الرسول اعم يكون من الملك والإنس والنبي يكون من الإنس خاصة ويردعليه ان في قوله تعالى(وَمَاأَرسَلنَاقَبلَكَ مِن رَّسُولٍ وَلاَنَبِيٍّ الأية) يستلزم استدراك نفي النبي فإن نفي الأعم(رسول) يستلزم نفي الأخص.

والرابع: قول الجمهور ان النبي اعم فقالوا الرسول يكون صاحب كتاب ولايشترط ذلك في النبي ويردعليهم بماروي ان الكتب مأة وأربعة عشر(١١٤) وان الرسول ثلاثمأة وثلاثة عشر(٣١٣) والجواب عنه ان هذا انما كان وارداً لوكان الشرط في الرسول نزول الكتاب عليه وليس كذلك بل الشرط كون الكتاب معه سواءاً نزل عليه اولا والمراد من الكون المذكور

هوان يكون مأموراً بالعمل على ذلك الكتاب ويرد عليهم ثانياً ان اسماعيل عليه السلام كان رسولاً مع انه لم يكن معه شرع جديد بل كان يعمل على شرع ابراهيم عليه السلام.

قلنا: يجوز ان يكون شريعة إبراهيم عليه السلام شريعة له بوحي جديدٍ فصارشرعه شرعاً جديداً (**والمعجزة**) غرضه بيان تعريف المعجزة والتاء للمبالغة اوبتأويل الأية اوبتاويل كونه صفةً للاية المقدرة (**امرٌ**)اي شيء (**خارق**) اي مخالف (**للعادة**) الالهية (**قُصِد**) بصيغة المجهول **به** الضمير إلى الأمر(**اظهار صدق من ادعى انه رسول الله**) اي اظهار صدق مدعى الرسالة كمعجزة شق القمر والقرآن المجيد ونبع الماء من اصابعه صلى الله عليه وسلم في الغزوات المختلفة خرج بقوله (قصدبه الخ) الكرامة والاستدراج والاهانة واعلم ان الخوارق على ستة اقسامٍ (١)الارهاص (٢)والمعجزة (٣) والاعانة (٤)والكرامة (٥)والاهانة (٦)والاستدراج ووجه الحصران الخارق للعادة لايخلو اما ان يكون ظهوره على يدالمسلم واما ان يكون ظهوره على يدالكافر والثاني لايخلو اما ان يكون مطابقاً بدعواه فهواستدراج من جانب الله تعالى قال تعالى(سنستدرجهم من حيث لايعلمون الأية) واما ان لايكون مطابقاً لدعواه فهي الاهانة كما في قصة مسيلمة الكذاب وان كان ظهوره على يدالمسلم فهو لايخلو اما ان يكون نبياً اولا والأول لايخلو اما ان يكون ظهوره قبل النبوة اوبعدها فإنكان قبلها فهو الارهاص كواقعة شق الصدر وانكان بعدها فهي المعجزة والثاني اي ان لم يكن نبياً بل مسلماً فقط فهو لايخلو اما ان يكون مؤمناً كاملاً فهي الكرامة وان لم يكن كاملاً فهي الإعانة.

فإن قيل: تعريف المعجزة غيرمانع عن دخول الغير يدخل فيه سحر المتنبي فإنه امر خارق للعادة قصدبه اظهارصدق من إدعى أنه رسول الله.

أجاب: عنه العلامة بأجوبة ثلاثة الأول ان العادة الإلهية جارية على أنه تعالى لايخلق على يدالكاذب أمراً خارقاً للعادة موافقاً لدعواه مصدقاً له وإلا يلزم إلتباس الحق بالباطل وتصديق الكاذب ولابد في المعجزة من الأمرين الأول أن يكون موافقاً لدعوى مدعى النبوة كماقيل ان مسيلمة الكذاب ادعى النبوة وسئل الله صحة عين رجل اظهاراً لمعجزته في محضرالناس فذهب الله بنورعينه الاخرى. والثاني أن يكون الأمر الخارق مصدقاًله

ولايكون مكذباً كمن ادعى النبوة كذباً وقال اناأحي الموتى بإذن الله فقال لميت قم بإذن الله فقام بإذنه وقال بعدالإحياء للمتنبي إنك كاذب في دعوى النبوة.

والثاني: أن المأخوذ في تعريف المعجزة اظهارالصدق حيث قال قصدبه اظهارصدق من اه واظهارالصدق فرع وجود الصدق ولاصدق في دعوى المتنبي واشاراليه المحشي- (٦) بقوله وقديجاب بأن المتبادرالخ واعترض عليه القندهاري بأن فيه دورٌ لأن الصدق الواقعي يعرفَ بالمعجزة لكنه ليس بشيء لأن الصدق الواقعي يعلم بعدم المعارضة معه.

والثالث: أن المعجزة أمرخارق للعادة بلاسبب والسحر مرتب على الأسباب فلايكون من الخوارق بل من قبيل ترتب المسبب على السبب كترتب الإسهال على شرب السقمونيا.

فإن قيل: أن خلق الأمر الخارق على يدالكاذب أمرممكن والممكن مقدورٌله فلم لايخلقه في يده.

قلنا: أنه وإن كان ممكناً ولكن العادة الإلهية جارية على عدم خلقه على يدالكاذب كما أن عدم حرق شيء مماس بالنار أمرممكن لكن عادته جارية على حرقه عندتماسه بالنار.

فإن قيل: يمكن أن نفرض زوال عادته تعالى فيخلق الأمر الخارق على يدالكاذب فينتقض التعريف.

قلنا: هذا مجرد فرض العقل ولانقض بالفرضيات وإلا لأمكن ان يقال يمكن أن نفرض أن يكون بعض الإنسان غيرناطق فينتقض تعريفه بالحيوان الناطق وهوباطل كماترى فان قيل تعريف المعجزة غيرجامع لانه خرج عنه خوارق النبي صلي الله عليه وسلم فان كل نبي ليس برسول واشار اليه الناكت بقوله الاولي انه نبي الله الخ، فان كل رسول نبي، قلنا النبي والرسول مترادفان عند المصنف وعندالشارح.

فائدة: أنه يجوز ظهورالخارق على يد من ادعى الألوهية المطابق لدعواه لأنه لايحصل به الالتباس على العباد لأن الأدلة المقارنة معه من الحدوث والإمكان والكثرة وأكل الطعام والبول والغائط وغيرها تدل على بطلان دعواه وسنة الله مع المتنبي بخلافه بأنه تعالى لايظهرعلى يده الخارق المطابق لدعواه لأنه على هذا يلزم الإشتباه على الخلق لأن الرسول ايضاً يكون من جنس البشر.

قال الماتن **(وهو)** قال الشارح أي **(خبرالرسول)** لعل غرض المصنف رحمه الله منه إشارة إلى التفرقة بحسب بعض الآثار بين الخبرالمتواتر وخبرالرسول بأن الأول مفيد للعلم الضروري **(والثاني مفيد للعلم الإستدلالي أي الحاصل بالإستدلال)** غرضه أمران الأول إشارة إلى أن الياء في قوله الاستدلالي للنسبة أي العلم المنسوب إلى الأستدلال. والمراد من النسبة نسبة المعلول إلى العلة فيكون العلم المرتب علي خبرالرسول معلولاً والاستدلال علة. والثاني دفع توهم وهوأن النسبة قدتكون من نسبة الظرف إلى المظروف وقدتكون بعكسه وقدتكون من نسبة العلة إلى المعلول مع أن كلاً من الثلاثة غير مستقيم حاصل الدفع أنها من قبيل نسبة المعلول الى العلة وأشارإليه بقوله أي الحاصل الخ وذلك لأن المعلول يحصل بالعلة **(أي النظرفي الدليل)** غرضه امران الأول بيان تفسير الاستدلال بأنه عبارة عن النظر في الدليل أي النظرفي احواله والثاني دفع توهمٍ وهوأن الاستدلال مصدر من باب الاستفعال وسينه للطلب فيكون العلم المفاد بخبرالرسول منسوباً إلى طلب الدليل أي معلولاً لطلب الدليل مع أنه معلول للدليل حاصل الدفع أن الاستفعال المزيد ههنا بمعنى المجرد وليس السين للطلب ثم لماكان معرفة الاستدلالي موقوفاً على معرفة الإستدلال وهو يتوقف على معرفة الدليل فلذا فسره الشارح بقوله **(وهو)** أي الدليل في اصطلاح الأصوليين **(الذي يمكن التوصل)** أي الوصول.

فإن قيل: المتبادر هو أن الدليل مايكون التوصل فيه بالفعل فذكر لفظ الامكان غيرصحيح.

قلنا: ذكرلفظ الإمكان للإشارة إلى أن الوصول بالفعل غيرلازم لأن الوصول بعد النظرالصحيح انما هوبعادة الله عندالأشاعرة فيجوزالتخلف عندالأشاعرة.

فإن قيل: أن المراد من الإمكان لايخلوه اما الإمكان الاستعدادي واما الإمكان النفس الأمري وأماالإمكان العام الذاتي والكل باطل أما الأول فلأن الإمكان الاستعدادي عبارة عن صلوح شيء لشيء لم يكن بعد فهومقابل الفعلية فلم يتناول التعريف للدليل الذي حصل منه العلم على النتيجة بالفعل وأما الثاني فلأنه عبارة عن سلب الضرورة من الجانب المقابل مطلقاً سواءً كانت الضرورة ذاتيةً أوغيرية فهو مقابل القوة ومجامع الفعلية

فيخرج عن التعريف الدليل الذي يحصل منه العلم بالنتيجة بالقوة مع أنه دليل عند أهل السنة لأن العلم بالنتيجة عندهم غير لازم لأنه عادي بمعنى أن عادته تعالى جرت على أنه يخلق العلم بالنتيجة بعد ترتيب المقدمات وأما الثالث فلأنه يستلزم كون الدليل دليلاً بالنظر إلى نقيض النتيجة فإن الإمكان العام الذاتي يتناول المواد الثلاثة الواجب والممتنع والممكن الخاص فالممتنع ممكن بالإمكان العام فتوصل الدليل إلى نقيض النتيجة ممكن بالإمكان العام لأنه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالإمكان العام.

قلنا: أولاً باحداث الشق الرابع وهو أن المراد بالإمكان هو الإمكان الخاص فيكون المعنى أن العلم بالنتيجة بعد النظر الصحيح لا يكون وجوده ولا عدمه ضرورياً بل يجوز أن يحصل العلم ويجوز أن لا يحصل.

ونقول ثانياً: أن المراد بالإمكان هو الإمكان العام وانقلتَ ماقلتَ قلتُ أن ذلك انما يرد لو كان المراد من الإمكان العام هو الإمكان العام المقيد بجانب العدم وليس كذلك بل المراد هو الإمكان العام المقيد بجانب الوجود أي لا يكون عدم التوصل ضرورياً واما التوصل فهو أعم من أن يكون ضرورياً أو لا يكون ضرورياً.

فإن قيل: أن الشارح ذكر في تعريف الدليل لفظ التوصل الذي هو من المزيد ولم يذكر الوصول الذي هو من المجرد مع أن المجرد أصل المزيد.

قلنا: أن المزيد تدل على الكلفة والاستدلال يكون مشتملاً على التكلف **(إلى العلم بمطلوب خبري)** وإنما قيد به لأن التصديق لا يتعلق بالمفردات ولا بالجمل الإنشائية بل يتعلق بالمركب الخبري.

قوله وقيل: صدَّره بصيغة التمريض لوجهين الأول أنه تعريف بالأخص لأنه تعريف للقياس وهو قسم من الدليل فإن الدليل قياس وإستقرآء وتمثيلٌ. والثاني أنه مخالف عن مسلك أهل الحق لأن المذكور في هذا التعريف الاستلزام وأهل الحق ينكرونه بل يقولون أن ترتب العلم على النتيجة بإعتبار جري العادة الإلهية والحكماء يقولون بالاستلزام والاعداد والمعتزلة بالتوليد **(قول مؤلف)**.

فإن قلت: معنى القول والمؤلف واحد فذكر المؤلف بعد القول مستدرك.

قلنا: لولم يذكر لفظ المؤلف واكتفى بلفظ القول لتوهم منه أن القياس قول من القضايا أي مركب من المركبات مع أن المركب الواحد لايكون قياساً لأنه مجموع المركبين فصاعداً.

فإن قيل: تعريف القياس لايكون جامعاً لأفراده لأنه يخرج منه الدليل الذي يكون مركباً من قضيتين لأن المذكور فيه لفظ القضايا وهو جمع وأقل الجمع ثلاثة.

قلنا: الجمع المذكور في التعريف محمول على مافوق الواحد **لذاته** أي لذات المؤلف.

فإن قلت: مصداق القضايا والقول المؤلف واحد فماوجه إرجاع الضمير إلى القول المؤلف دون القضايا حيث قال لذاته ولم يقل لذاتها مع أن القضايا قريبة وهذاحاصل ماقال المحشى(١٠) وانما ذكر الضمير اي اورد ضميرالمذكر في قوله لذاته الخ .

قلنا: لوقال لذاتها بإرجاع الضمير إلى القضايا التي هي مادة القياس لتوهم منه أن استلزام القياس للقول الآخر إنما يكون بحسب المادة بدون دخل الصورة والحال أن القياس إنما يكون مستلزماً للقول الآخر بحسب المادة والصورة كليهما وبقوله **لذاته** احترزبه عن قياس المساواة وهو مايتركب من قضيتين متعلق محمول أولهما يكون موضوعاً للآخر وهو يستلزم المطلوب بواسطة مقدمة اجنبية والمقدمة الاجنبية عبارة عن المقدمة الغير اللازمة لشيء من المقدمتين كقولنا(١) مساو(لب) و(ب) مساو(لج) فهما يستلزمان (١)مساوٍ (لج) لكن لالذاته بل بواسطة مقدمة غريبة وهي أن مساوي المساوي مساوي وكذا احترزبه عن القياس البين انتاجه بعكس نقيض احدالمقدمتين وهو لازم لإحداهما لكن يكون طرفاه مغائرين لطرفي كل واحدٍ من المقدمتين نحو جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ماليس بجوهر لايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فإنه ينتج أن جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى اعني قولنا كل مايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهوجوهر فكماان البيان بواسطة المقدمة الأجنبية لايسمى قياساً كذلك البيان بواسطة عكس النقيض لايسمى قياساً فمافي الحاشية رقم(١٠) ص(١٤) سهو من قلم الكاتب واصل الحاشية هكذا (أي لايكون بواسطة مقدمة غريبة اما غيرلازمة لأحد المقدمتين وهي الأجنبية اولازمة لأحدهما بطريق عكس النقيض **(فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هوالعالم)** لاقولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع.

غرضه بيان التفرقة المصداقية بين التعريفين بعد بيان التفرقة المفهومية(**وعلى**) التعريف **الثاني** الدليل (**قولنا العالم حادث**) (**صغرى**) (**وكل حادث فله صانع**) (**كبرى**) فالعالم له صانع(نتيجة) فإن قيل المراد من النظرفي قولنا (**بصحيح النظرالخ**) لايخلو اما أن يكون المراد من النظر فيه أي النظر في نفس الدليل بدون تقدير لفظ الأحوال بين الجار والمجرور أويكون المراد بدون النظرالأعم من أن يكون في نفسه أوفي أحواله فعلى الأول لايصح كون العالم دليلاً فضلاً عن أن ينحصر الدليل فيه كمايدل عليه قوله(هوالعالم) بإيراد الضمير الفصل بين المبتدأ والخبر فإن النظرفي شيء يستدعى التعدد والتكثر والمفرد لايصلح لذلك بل يكون الدليل منحصراً في المقدمات الغيرالمرتبة وعلى الثاني كمايكون العالم دليلاً كذلك تكون المقدمات الغير المرتبة دليلاً لأنه يمكن النظرفي الأول بإعتبار أحواله وفي الثاني بإعتبارنفسها فلايصح حصرالدليل في العالم.

أجاب: عنه العلامة الخيالي رحمه الله بأحداث شق ثالث بان المرادمن النظر فيه النظرفي أحواله فقط بتقديرلفظ الأحوال فيكون التقدير(وهوالذي يمكن التوصل بصحيح النظرفي أحواله إلى العلم بمطلوب خبري) ولاشك أن النظر في الأحوال انما يكون في المفرد لافي المقدمات الغيرالمرتبة لأن النظرفيها في نفسها فالمطلوب الخبري مثلاً هو إثبات الحدوث للعالم وحال العالم هوالتغير فيثبت بواسطة هذا الحال الحدوث للعالم.

فإن قيل: تقدير لفظ الأحوال خلاف الظاهر لأن الظاهر اما ابقاء اللفظ على الإطلاق كما في الشق الثاني اوحمله على الفرد الكامل والفرد الكامل هوالنظرفي ذات الدليل فقط.

قلنا: النظرفي احوال الشيء أوكد من النظرفي ذاته بمقتضى المقام فيكون النظرفي أحواله فرداً كاملاً.

فإن قيل: النظرفي الأحوال يتحقق في الدليل المفرد فقط فانقسامه إلى المفرد والمركب انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره وهو باطل فالحق أن يقال أن المراد من النظر فيه هوالنظرفيه وفي أحواله إجراءً للفظ على الإطلاق فيتناول التعريف للدليل المفرد والمركب الذي هو مفسربالمقدمات الغيرالمرتبة فلم يلزم خلاف الظاهر والاصطلاح.

وإن قلت: فلايصح حصرالدليل في العالم كمايفهم من قوله(هوالعالم).

قلنا: ليس الحصر حقيقياً كمافهمه المعترض بل إضافي بمعنى أن هـذا التعريـف لايتنـاول المقدمات المرتبة كمايتناولها التعريف الثاني.

فإن قيل: اذاكان المراد من النظرهوالنظرفيه وفي أحـواله لايصـح الحصرالإضـافي ايضـاً فـإن التعريف على هذا التقديريتناول المقدمات المرتبة ايضاً كماكان متنـاولاً للمفـرد والمركـب المفسر بالمقدمات الغيرالمرتبة لأن المقدمات المرتبة يمكن النظرفي نفسها وهذا الاعتراض ذكره المحشي جند في حاشية رقم(١١) ص(١٤) بقوله(وفيه أن صحة هـذا التقسـيم مبنيـة على أن يراد بالنظرفيه مايعم النظر في نفسه فلايصح حينئذٍ الحصر الإضافي إيضـاً اذ يلـزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صـانع أي(المقـدمات المرتبـة) دليـلاً على وجود الصانع على الأول ايضاً وتعميم النظرعلى وجهٍ لايتناول انـتهى ولعـل مـافي الحاشـية سهو من الكاتب.

أجاب عنه عبدالحكيم السيالكوتي بأنا لانسلم ان على تقـديرالتعميم وإرادة الحصر الإضـافي يتناول التعريف للمقدمات المرتبة فان المقـدمات المرتبـة لايمكـن النظـرفي نفسـها للـزوم تحصيل الحاصل ولافي أحوالها لعدم إفادته النتيجة المطلوبة (**وإما قولهم الدليل الـذي يلـزم من العلم به العلم بشيءٍ أخر وهومذكورفي كتب المنطق**) غرضه إشارة إلى تعريف ثالث للدليل.

فإن قيل: هذا التعريف لايكون مانعـاً عـن دخـول الغـير فيه(صـغرى) وكل ماهذاشـانه يكون باطلاً(كبرى) فهذا التعريف باطل(نتيجة) اما الكبرى فظاهرةً واما الصغرى فلأنه يدخل فيه الحد بالنسبة إلى المحدود والملزوم بالنسبة إلى اللازم لأنه يلزم مـن تصـورالحد تصورالمحدود وكذا من تصورالملزوم تصور اللازم.

قلنا: المراد من العلم المذكور في التعريف هوالعلم التصديقي فيكون المعنى الدليل هـوالذي يلزم من التصديق به التصديق بشيء أخر والموجود في الحـد بالنسـبة إلى المحـدودوالملزوم بالنسبة إلى اللازم هوالعلم التصوري.

فإن قيل: هذا التعريـف لايكـون مانعـاً عـن دخـول الغيرفيه(صـغرى) وكل ماهذاشـانه يكون باطلاً(كبرى) فهذا التعريف باطل(نتيجة) اما الكبرى فظاهرة وامالصغرى فلأنـه

يدخل فيه القضية الواحدة المستلزم لعكسها اوعكس نقيضها فإن القضية الواحدة لاتكون دليلاً مع صدق التعريف المذكورعليه.
قلنا: ان المراد من اللزوم هواللزوم في العلم والمو جود في مادة النقض هواللزوم في الواقع ولذانعقل كثيراً من القضايا مع الغفلة عن عكسها.
فإن قيل: هذا التعريف لايكون جامعاً لأفراده(صغرى) وكل ماهذاشانه فهوباطل(كبرى) فهذا التعريف باطل اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه لايتناول الأشكال الثلاثة ماعدى الشكل الأول فإن المتبادرمن اللزوم هواللزوم في العلم ولالزوم فيها بين علم الدليل وعلم المدلول لابيناً ولاغيربين اما الأول فلأنها لاتنتج بدون ردها إلى الشكل الأول ونحوه من الدلائل المبسوطة في موضعه واماالثاني فلأن غيرالبين يستدعى نفس اللزوم ولالزوم بين العلمين.
قلنا: المراد من اللزوم هوالاستعقاب بعدتفطن الإندراج ولاشك ان من علم اندراج الأصغر تحت الأوسط واندارج الأوسط تحت الأكبر واندرج افرادالأصغر تحت أفرادالأوسط التي حكم عليها بالأكبر يعلم اللزوم بين علم المقدمات وعلم النتيجة بلاريب.
فإن قيل: هذا التعريف غيرمانع عن دخول الغير يدخل فيه المقدمات التي حصلت منها النتيجة بالحدس لأنه يلزم من العلم بهذه المقدمات العلم بالنتيجة.
قلنا: ليس المراد من اللزوم في التعريف مطلق اللزوم بل المراد منه هواللزوم بطريق النظر(**فبالثاني**) أي التعريف الثاني (**أوفق**) لأن بين الاستلزام المذكور في الثاني واللزوم المأخوذ في الثالث إتحاد ذاتي وتغائراعتباري فإن الملازمة ان اعتبرت من جانب الدليل تسمّى بالاستلزام وان أخذت من جانب النتيجة تسمّى باللزوم.
فإن قيل: كون التعريف الثالث اوفق بالثاني يقتضي نفس الموافقة مع الأول لأن اسم التفضيل يقتضي وجود اصل الفعل في المفضل عليه مع ان الموافقة ليست بمتحقق مع الأول لأن العالم دليل على وجود الصانع على التعريف الأول ولايكون دليلاً على التعريف الثالث فإن المأخوذ في التعريف الثالث لزوم علم النتيجة مع علم الدليل ولالزوم بين علم العالم وعلم وجود الصانع.

قلنا: قدعرفت ان المراد من النظرفيه هوالنظرفي أحواله ولاريب في أن علم العالم من حيث حدوثه مستلزم للعلم بوجود الصانع.

فإن قيل: لانسلم تطبيق الثالث بالأول لأن الثالث عام يتناول الدليل المفرد مثل العالم والمركب كالمقدمات مرتبة كانت اوغيرمرتبة والأول مختص بالمفرد غيرمتناول للمركب والعام لايوافق الخاص.

فقيل في الجواب: التعريف الثالث ايضاً خاص بالمفرد كالأول فإن لفظ الأحوال مقدَّرٌ في كلا التعريفين أما في التعريف الأول فقد عرفت حاله اما في الثالث فبأن يراد من اللزوم في قوله(يلزم من العلم به الخ) لزوم العلم بالنظرفي أحواله بأن يكون المعنى يلزم من العلم بالدليل بالنظر في أحواله العلم بشيء آخر لكن هذا الجواب ضعيف للزوم التقديرفي التعريفين مع عدم وجود القرينة فالصواب تعميم الأول بأن يكون المراد من النظرفيه المذكور في التعريف الأول هوالنظر في نفسه وفي أحواله فيشتمل للمقدمات ايضاً كالأول.

(وأما كونه) اي خبرالرسول (موجباً للعلم) غرض الشارح رح اثبات الدعوى الأولى في المتن وقد عرفت ان عبارة المتن مشتمل على دعويين الأولى ان خبرالرسول مفيد للعلم والثانية انه يوجب العلم الاستدلالي لا العلم الضروري فاثبت الدعوى الأولى بهذا القول(واما كونه موجباً للعلم الخ) والدعوى الثانية بقوله(واما انه استدلالي وحاصل الدليل على الدعوى الأولى ان الرسول اظهرالله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة(صغرى) وكل من هذا شانه كان صادقاً فيما أتى به من الأحكام(كبرى) فا الرسول صادق فيما اتى به من الأحكام(نتيجة) وقوله (تصديقاً له) احترزعن الإهانة الصادرة على يدالمتنبي وقوله في (دعوى الرسالة) احترزعن مدعى الألوهية لأن ظهورالخوارق على يده لايستلزم صدقه لأن كذبه معلوم بالأدلة القطعية المقارنة معه كالحدوث والإمكان والبول والغائط (وأما أنه استدلاليٌّ) غرضه اثبات الدعوى الثانية وهو أن العلم الحاصل بخبرالرسول استدلاليٌ فلتوقفه على الإستدلال(صغرى) وكل ماهذاشانه يكون إستدلالياً(كبرى) فالعلم الحاصل بخبرالرسول استدلالي(نتيجة) (واستحضار) هذاهو بيان الإستدلال المتوقف عليه العلم الحاصل بخبر الرسول حاصله أنه خبرمن ثبت رسالة

بالمعجزات(صغرى) وكل خبرهذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع(كبرى) فهذا الخبر ثابت ومضمونه واقع.
قال الماتن (**والعلم الثابت به**) قال الشارح (**أي خبرالرسول**) غرضه تعيين المرجع للضمير المجرور (**يضاهي اي يشابه**) غرضه تفسير غيرالأشهر بالأشهر (**أي عدم احتمال النقيض**) في الحال **والثبات** وفسره بقوله اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك.
فإن قيل: ان ذكرالثبات بعد التيقن لغو لأن اليقين عبارة عن الإعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع. فالتيقن بمعنى عدم احتمال النقيض يعم الثابت.
قلنا: اولاً أن ذكر الثابت بعد التيقن تاكيد.
فإن قلت: أن التاكيد انما يرتكب عندالضرورة فأي ضرورة ههنا.
قلنا: الضرورة هوالرد على من انكرعن افادة خبرالرسول العلم اليقيني ويقول انه يفيد الظن.
ونقول: ثانياً أن المراد من التيقن عدم احتمال النقيض في نفس الأمروعند العالم في الحال والمراد من الثبات عدم احتماله في المآل فحينئذٍ في قوله في التيقن تجريد من قيد الثابت وانسلاخ منه (**فهو**) أي العلم الحاصل عن خبرالرسول (**علم بمعنى الإعتقاد المطابق الجازم الثابت وإلا**) أي إن لم يتحقق الأوصاف الثلاثة غرض الشارح من قوله(وإلا) هوالدليل على أن العلم الثابت بخبرالرسول بمعنى الإعتقاد المطابق الجازم الثابت حاصله وإن لم يكن العلم الثابت بخبرالرسول بمعنى الإعتقاد المطابق الجازم الثابت(مقدم) لكان ذلك العلم جهلاً أوظناً اوتقليداً لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان التالي فلأنه إذاكان ذلك العلم جهلاً أوظناً أوتقليداً يكون مضاهياً مع العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات قال المحشي- جند في حاشية (٢) ص(١٥)(والظن قديطلق على مايقابل اليقين مطلقاً) حاصله أن للظن معنين خاص وهوالإعتقاد الخالي عن الجزم وهو بهذا المعنى يقابل التقليد والجهل المركب واليقين وعام وهومايقابل اليقين وبهذا المعنى يطلق على التقليد والجهل المركب ايضاً ثم قال (ولا يخفى عليك الخ) حاصله اعتراض بعد تمهيد حاصل التمهيد أن الخاو عن المطابقة يستلزم الخلو عن الثبات كما في المقلد الغيرالمصيب فإنه لماكان المقلد غيرمصيب فهوخالٍ عن المطابقة ويستلزم ذلك لخلوه

عن الثبات وكذلك الخلوعن الجزم يستلزم الخلو عن الثبات كمافي الظن المطابق للواقع فإنه لماكان مظنوناً خالٍ عن الجزم فهوخالٍ عن الثبات ايضاً يعنى يمكن زواله بتشكيك المشكك والخلو عن الثبات لايستلزم الخلو عنهما كمافي المقلد المصيب فإنه خالٍ عن الثبات لكونه تقليداً مع كونه مجزوماً مطابقاً للواقع وبعد التمهيد توضيح الاعتراض أنه لماكان الخلو عن المطابقة والجزم يستلزم الخلو عن الثبات لم يصح التالي المذكور من قوله(لكان جهلاً أوظناً أوتقليداً) فإن كلمة أو موضوعة لأحد الأمرين أي للانفصال فلايجوز اجتماع أمرين من الأمورالثلاثة(الجهل والظن والتقليد) مع أن الجهل يجتمع مع التقليد فإنك قدعرفت في التمهيد أن الخلو عن المطابقة وهوالجهل يستلزم الخلوعن الثبات وهوالتقليد فالجهل يستلزم التقليد وكذا الظن يجتمع مع التقليد لأن الخلوعن الجزم وهوالظن يستلزم الخلوعن الثبات وهوالتقليد فالظن ايضاً يستلزم التقليد وأيضاً لماكان الخلوعن الثبات غيرمستلزم للخلو عن المطابقة لايصح التالي المذكور(وإلا لكان جهلاً أوظناً أوتقليداً) فإن معناه وإلا أي إن لم يكن واحد من الأمورالثلاثة سواءَ كان هوالثبات أوغيره لكان جهلاً الخ مع أنك قد عرفت أن الخلو عن الثبات لايستلزم الجهل أي الخلو عن المطابقة.

قلنا: أن قول الشارح(وإلا لكان جهلاً أوظناً أوتقليداً) ينحل إلى ثلاثة شرطيات الأولى أنه إن إنتفى المطابقة مع عزل النظرعن القيدين الأخرين(مقدم) كان جهلاً(تالي) يعنى العمدة في تقوم الجهل انتفاء المطابقة والثاني أنه إن إنتفى الجزم مع عزل النظرعن القيدين الأخرين(مقدم) كان ظناً(تالي) أي العمدة في تقوم الظن هو إنتفاء الظن والثالثة وإن انتفى الثبات(مقدم) كان تقليداً(تالي) أي العمدة في تقوم التقليد هوإنتفاء الثبات فلفَّ الشارح تلك الشرطيات الثلاثة في قوله(وإلا لكان جهلاً أوظناً أوتقليداً) حاصل الجواب أنه ليس النفي بمتوجه إلى تلك القيود بطريق الشيوع حتى يكون التالي المردد بين الأمور الثلاثة مرتباً على المقدم المنفي بطريق الشيوع بل بطريق التعيين أي ان انتفى المطابقة فهوجهل وان انتفى الجزم فهوالظن وان انتفى الثبات فهوالتقليد وان اجتمع الثلاثة فهواليقين. ثم قال فيها(وفيه احتمالات اخروهي الخلو عن الأربعة) الإعتقاد وقيوده الثلاثة المطابقة والجزم والثبات(أوعن الثلاثة) أعنى الخلوعن الإعتقاد والجزم والثبات(أوعن الاثنين) اعنى الخلو

عـن الاعتقـاد والجـزم اوعـن الجـزم والمطابقـة او عـن الثبـاة والجـزم أوعـن الاعتقـاد والمطابقـة(ولاخفاء في أن الأول) وهي الخـالي عـن الأربعـة(والثاني) وهي الخـالي عـن الثلاثـة(والبعض مـن الثالـث وهوالخـالي عـن الإعتقـاد والجـزم والخـالي عـن الإعتقـاد والمطابقة(ليس شيئاً من الأمورالمذكورة) أي ليس بجهل ولابظن ولابتقليد(لأن الإعتقاد معتبرفي الكل والجزم في الجهل والتقليد) وقد انتفى في الأول والثاني الاعتقاد والجزم كلاهما وفي البعض من الثالث في الصورة الأولى انتفى كلاهما وفي الصورة الثانية الاعتقاد (فلاتـتم الملازمة) بين قوله وإلا لكان جهلاً أوظناً أوتقليداً حاصل الاعتراض أن قول الشارح(وإلا) متناول لماانتفى فيه الأربعة ولما انتفى فيه الثلاثـة ولـما انـتفى فيـه الاثـنين ولـيس بجهـل ولاظن ولاتقليدٍ فلاتتم الملازمة وزاد عصام في حاشـية(٣) بأنـه متنـاول للشـك والـوهم ايضاً ثم قال(تأمل) ولعله اشارإلى الجواب حاصـله أن الاعتقـاد جـنس منقسـم إلى هـذه الأقسام الأربعة اعنى اليقين والجهل والظن والتقليد بانضمام القيود فإنكان مقارنـاً مـع القيود الثلاثة اعنى الجزم والمطابقـة والثبـات فهويقين فالاعتقـاد مقيـد والثلاثـة قيـوده وقدتقرر في العربية أن النفي المتوجه إلى الكلام المشتمل على القيـد متوجـه إلى القيـد دون المقيد فالمنفي بكلمة إلا في قوله الشارح(وإلا لكان جهلاً الخ) متوجه إلى قيـود الاعتقـاد لا للاعتقاد فلايدخل فيـه الصورالتي انتفى فيها الاعتقاد.

فإن قيل: اذاكان النفي متوجهاً إلى القيد والقيـود ههنـا ثلاثـة فـيعلم منـه اشـتراط انتفـاء القيود الثلاثة معاً في الجهل واخويه وليس كذالك.

قلنا: كان وجود تلك القيود في تعريف اليقين بطريق الإيجاب الـكلي فـكان قـوله وإلا لـكان الخ رفعاً للايجاب الكلي كمايكون بالسلب الكلي كذلك يكون بالسلب الجزئ وهـوالمراد ههنا واجاب عصام الدين في حاشية رقم(٣) ص(١٥) عن اصل الاعتراض الذي اورده جند رح بقوله(وفيه احتمالات اه) وعن اعتراضه بأن المقصود بيان فائدة قيود التعريف لابيـان الأقسام الحاصل من رفع تلك القيود ونجيب ايضاً عـن الاعـتراض الذي أورده عصـام رح بأن الكلام في العلم الثابت بخبرالرسول وهواستدلالي فالتصور خارج عن المبحـث والشـك والوهم من التصورات قوله. **فان قيل:** هذا الخ هذا اعـتراض على قـوله وهـو يضـاهي العلـم الثابـت بالضرـورة في التـيقن والثبـات حاصـل الاعـتراض أنـه إذا كان الأمركـذلك رجـع

خبرالرسول إلى المتواتر فلايصح تقسيم الخبرالصادق إلى المتواتروخبرالرسول هذا أي إفادة خبرالرسول العلم اليقيني (**انما يكون في المتواتر**) أي في المتواتر من الحديث وهو ما رواه عدد كثير يستحيل العقل تواطئهم على الكذب ويكون منتهى سندهم أمراً حسياً فقط لافي اخبارالأحاد لأنها تفيد الظن(**فيرجع**)أي خبرالرسول (**إلى القسم الأول**) أي المتواتر فلايكون قسماً ثانياً مقابلاً للمتواتر.

قوله قلنا: الخ حاصل هذا الجواب منع الحصر في قوله انما يكون في المتواتر فقط لأن المراد بخبرالرسول هوالخبرالذي ثبت أنه خبره وليس هذا الثبوت منحصراً في التواتر لأن الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين كانوا يسمعونه منه فيحصل لهم العلم اليقيني وكذلك يحصل العلم اليقيني بطريق آخركالإلهام الصحيح والمنام الصالح وهذا العلم وان لم يكن حجة على الغير لكنه قديكون يقينياً عندصاحبه (**وأما خبرالواحد**)جواب سوالٍ وهو أنه اذا لم يكن اليقين منحصراً في المتواترفلم يقال أن خبرالواحد يفيد الظن.

قلنا: الوجه لذلك هوعروض الشبهة بعد عصر الصحابة لأجل الأسناد في الخبر الواحد دون المتواتر.

قوله (فإن قيل: الخ) اعتراض على قوله وهويوجب العلم الاستدلالي فإذا كان خبرالرسول (**متواتراً أومسموعاً من فى**) أي فم رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فإن قيل: المذكور فيماسبق ثلاثة شقوق الأول أن يكون متواتراً والثاني أن يكون مسموعاً من في رسول الله صلى الله عليه وسلم والثالث غيرذلك أي بأن يكون مسموعاً في المنام أويكون معلوماً بالالهام فما الوجه للشارح حيث ذكرالشقين الأولين ولم يذكر الشق الثالث اجاب عنه المحشي بأن الوجه لذلك هو أنه مجرد احتمال وليس مقطوعاً به كما اشار اليه بذكر الإمكان (**كان العلم الحاصل به ضرورياً**)لثبوته بالتواتر أوبالمشاهدة لااستدلالياً فلايصح قول المصنف رح وهو يوجب العلم الإستدلالي.

قوله قلنا: غرضه جواب عنه وحاصله أن ههنا أمرين الأول هوالعلم بكونه خبرالرسول والثاني العلم بصحة مضمونه فالضروري هوالأول والإستدلالي هوالثاني وماقاله المصنف رح من كونه استدلاليا فمحمول على الثاني وماذكره المعترض فمحمول على الأول فمبنا الاعتراض عدم الفرق بين هذين الأمرين (**مثلاً قوله عليه الصلوة ولسلام البينة**)(الحديث).

فإن قيل: هذا الحديث مشهور لامتواتر فلايصح ايراده في مثال الحديث المتواتر اجاب عنه العلامة الخيالي بأن هذا الحديث فرض متواتراً للتمثيل ويمكن أن يكون المراد من المتواتر هوالمتواتر بإعتبار القدر المشترك (**وهو أي العلم بكونه خبرالرسول ضروري ثم علم منه**) أي من كون هذا المضمون خبرالرسول (**أنه يجب أن يكون البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو**) أي المضمون المذكوراستدلالي يتوقف على الاستدلال بأن يقال هوخبرالرسول (صغرى) فمضمونه حق (كبرى) فهذا المضمون حق (نتيجة) ثم المرقوم في حاشية (١١) ص (١٥ (بطريق النظر ولا يستدل غلط والصحيح بطريق النظر والإستدلال كتب في موضع آخر (إلى أنه مرتبة هذا العلم) والصحيح إلى أن مرتبة هذا العلم.

قوله **فإن قيل:** اعتراض على انحصارالخبرالصادق في المتواتر وخبرالرسول بأن الإنحصار ليس بصحيح لأن خبرالله تعالى وخبرالملك وخبراهل الإجماع والخبرالمقرون بمايرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه إلى داره فهذه الأربع من الخبرالصادق مع أنها ليست بمتواتر ولاخبرالرسول.

قوله **قلنا: الخ** هذا جواب عن الاعتراض المذكور وحاصله أن المعتبر في المقسم اي في الخبر الصادق قيدان الأول أن يكون سبباً للعلم لعامة الخلق والثاني ان يكون افادته للعلم بنفس الخبر لا بالقرائن فحينئذٍ خرج خبرالله لأنه ليس بسبب للعلم لعامة الخلق بل للانبياء فقط وكذاخبرالملك واما الخبر بمايرفع احتمال الكذب فهوليس بمفيد بنفس الخبر بل بالقرائن واماخبراهل الإجماع فهوفي حكم المتواتر فحينئذٍ معنى الحصر أن الخبر المقيد بالقيدين المذكورين منحصر في الخبرالمتواتر وخبرالرسول قوله (**بمجرد كونه خبراً مع قطع النظرعن القرائن**).

فإن قيل: ما الوجه حيث قطع النظرعن القرائن ولم يقطع النظر عن الدلائل.

اجاب الكسيلي أولاً في الحاشية الأولى واحمد جند ثانيا فى الحاشية الثانيه لكنهما ضعيفان والحق ما اجاب به العلامة الخيالي رح قال الكسيلي (المراد بالخبر الذي جعلناه من اسباب

العلم خبريكون مستبداً بافادة العلم بمضمونه تفصيلاً ولو بالنظر في احواله الخ) فكتابة مستنداً مكان مستبداً سهوٌ من قلم الكاتب والإستبداد هوالاستقلال.

حاصل جوابه: انا لانسلم ان الشارح قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بل قطع النظر عن القرائن والدلائل كليهما فإن المراد بالقرائن في قوله(مع قطع النظرالخ) مايعم الدليل والقرينة فالمعنى أن المراد خبريكون سبباً للعلم بمجرد كونه خبراً مع قطع النظرعن الأمور الخارجية من الدلائل والقرائن وقوله فيها ولوبالنظر الخ دفع اعتراض حاصله انک.

إن قلت: فخرج خبرالرسول فإنه لايفيد بمجرد كونه خبراً بل لابد من دليلٍ أجاب بقوله(ولوبالنظر في احواله الخ). حاصله أن خبرالرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً ولاحاجة له إلى دليل لأن وجه دلالته هو كونه خبرالرسول لكن بالنظر في احواله فنسبة خبرالرسول إلى ذات الخبر مثل نسبة الامكان والحدوث إلى ذات العالم فالنظر في الأحوال ليس بدليل ولابقرينة لكنه ليس بصحيح لأنه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضاً في الخبرالصادق اذيصدق عليه أنه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً لأن وجه دلالته هوكونه خبراً مقروناً فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظرفي احواله كما في اخر حاشية اللاهوري على الخيالي حاشية رقم(١) ص(٤٨) وحاصل جواب جندرح هو ان القرائن لاجل كثرتها واختلافها بإختلاف الطبائع والأفهام لاتكون منضبطةً لابطريق الأجمال ولابطريق التفصيل بخلاف الدلائل فإنها تكون منضبطةً لعدم وجود الكثرة والاختلاف فيها فلذا يقطع النظرعن القرائن دون الدلائل وعبارته(عن القرائن دون الأدلة واليه اشار بقوله مع قطع) اذلم يذكر مع قوله(مع قطع النظر عن القرائن) الدلائل حيث لم يقل مع قطع النظر عن القرائن والدلائل قوله فيه(فلايتجه ان اعتبارالتجرد يخرج خبرالرسول عن المقسم) لأنه ليس بمفيد بمجرد كونه خبراً بل يحتاج إلى الدليل وهو أنه خبر من ادعى النبوة واظهرلمعجزات قوله فيها(اماإجمالاً فظاهر) ووجه الظهور أن القرائن أمور متخالفة لايمكن ادخالها تحت امرٍ واحدٍ يكون وجهاً لها وتكون ذلك القرائن ملحوظة بذلك الأمر الإجمالي ووجه ضعف هذا الجواب ذكره اللاهوري في تلك الحاشية بقوله اقول فيه بحث لأنه يمكن ضبط القرائن اجمالاً بأن يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة إلى كل شخصٍ والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة إليه. وحاصل ما اجاب به الخيالي هو ان

الوجه في انقطاع النظرعن القرائن دون الدلائل هو أن معظم المعلومات الدينية مستفاد من خبرالرسول ولاشك في أن العلم الحاصل من خبرالرسول موقوف على الدليل والخبرالمقرون بالقرائن لايستفاد منه معظم المعلومات الدينية والفرق بين القرينة والدليل هو أن القرينة تنفك عن الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم إلى دار زيد مع عدم قدومه بخلاف الدليل فإنه لاينفك عن الخبر بل كلما تحقق الدليل تحقق الخبر(**المفيدة لليقين بدلالة العقل**) يعني أن ههنا امرين الأول خبرقدوم زيد فدلالته على مضمونه وضعي لكنه ليس مفيداً لليقين والثاني مع لحاظ اقترانه بالقرائن كتسارع القوم إلى داره فدلالته دلالة عقلية أي دلالة الأثر على المؤثر وهومفيد لليقين (**فخبرالله أو خبر الملك انما يكون**) الضمير إلى احد الأمرين من خبرالله وخبرالملك(**مفيداً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول**).

فإن قلت: هذا الكلام يوهم أن خبرالله وكذاخبرالملك لووصلا إلى الخلق بدون واسطة الرسول لايفيدان العلم لأن أفادة العلم مشروط بالايصال من جهة الرسول كمايفهم من قوله اذا وصل الخ والمشروط لايتحقق بدون الشرط مع أن الافادة موجودة في هذه الصورة ايضاً.

قلنا: الظاهر أن خبرالله وخبرالملك لايفيدان العلم إلى عامة الخلق لولم يصل اليهم من جهة الرسول لعدم الإمتيازبين خبرالله وغيره وبين خبرالملك وغيره بالنسبة إلى عامة الخلق لولم يصل اليهم من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم (**وخبراهل الإجماع في حكم المتواتر**).

فإن قيل: أن كون خبراهل الإجماع في حكم المتواترلايخلوا إما أن يكون في الصدق أوفي افادة العلم الضروري اوفي أن خبراهل الإجماع خبرقوم لايتصور تواطئهم على الكذب كا الخبرالمتواتر(**فعلى الأول**) يلزم الترجيح بلامرجح لأن خبراهل الإجماع مثل خبرالرسول صلى الله عليه وسلم في الصدق فكونه مثل المتواتر دون مثل خبرالرسول ترجيح بلامرجح والثاني باطل لأن خبراهل الإجماع يفيدالعلم بالنظروالخبرالمتواتر يفيده بالضرورة. والثالث ايضاً باطل لأنه لايشترط ذلك في الإجماع والا لصار خبر اهل الإجماع عين الخبرالمتواتر وهوباطل بل المعتبر فيه اتفاق الثقات من الأمة.

قلنا: باحداث شق رابع بأن خبراهل الإجماع في حكم الخبرالمتواتر في كون كل واحدٍ منهما خبرقوم يحكم العقل بصدقهم إلا أن الصدق في المتواتر مستند إلى المشاهدة من الذين لايجوز العقل تواطئهم على الكذب والصدق في خبراهل الإجماع مستند إلى الأدلة السمعية فالجزم بالصدق بديهي في المتواتر ونظري في الإجماع.

فإن قلت: جواب الشارح ليس بدافع للإعتراض الواردعلى حصرالخبرالصادق في القسمين لأن كون خبراهل الإجماع في حكم المتواتر يقتضي مغائرته عن الخبر المتواتر وكذلك خبرالله وخبرالملائكة في حكم خبرالرسول يقتضي المغائرة بينهما بالبداهة فيكيف يصح دعوى حصره في القسمين المذكورين.

قلنا: أن حصرالخبرالصادق في النوعين مبنى على التجوز فإن المراد بالمتواتر المتواتر ومافي حكمه وبخبرالرسول خبرالرسول ومافي حكمه لاعلى التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواعٍ ففي هذا الجواب تسليم ان ههنا اقسام اخر فتكون المسامحة في التقسيم أونقول بالمسامحة في القسمين أي أن التقسيم لايخرج منه شيء من المواردالمذكورة لأن المراد من الخبرالمتواتر خبرقوم يحكم العقل بصدقهم سواءً كان الصدق ناشياً عن ذات الخبر أوعن الخارج وكذلك المراد من خبرالرسول خبروصل من جهته إلى الخلق سواءً كان خبرالله أوخبرالملائكة في الحقيقة أوخبرالرسول (**وقديجاب الخ**).

حاصل الجواب: أن خبراهل الإجماع غيرداخل في المقسم اذالمقسم هوالخبر الذي يفيدالعلم بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر وخبراهل الإجماع ليس كذلك فلايضرالحصر لخروجه عن المقسم.

قلنا: وكذلك خبرالرسول أي أنه كما أن خبراهل الإجماع يفيدالعلم بالنظر إلى الأدلة على حجية الإجماع كذلك خبرالرسول أفادته العلم بالنظرإلى الإدلة على حجية خبرالرسول فلوصح الجواب المصدر بقوله وقديجاب لزمه أن يخرج خبرالرسول عن المقسم وهو خلاف الإجماع.

أجاب: جند عن هذا الايراد بأن هذا الرد انما كان وارداً لوكان مراد ذلك المجيب هو اخراج خبر اهل الإجماع عن البحث وليس كذلك بل مراده ادراج خبراهل الإجماع في خبرالرسول وقوله بالنظر إلى الأدلة اشارة إلى وجه الإدراج بأن الوجه لإدراج خبراهل

الإجماع في خبرالرسول هوأن حجية الإجماع إنما تثبت بخبرالرسول فالحكم الثابت بخبراهل الإجماع كأنه ثابت بخبرالرسول.
فقيل: فرق بين خبرالرسول وبين خبراهل الإجماع بأن خبرالرسول يلزمه الدليل والإجماع ليس كذلك فكل من سمع خبرالرسول حضرعنده الدليل بخلاف من سمع الإجماع لكن البابرتي رح قال أن الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة لازمة له ايضاً وإلا لم يكن دليلاً وذهولنا عن الأدلة لايستلزم الانفكاك.
وأما**القعل** هذا عديل لقوله فالحواس ولقوله والخبر وهوفي اللغة القيد يقال عقلت البعير أي قيَّدته سمى العقل به لأن صاحب العقل كا المقيد عن إرتكاب القبائح (**وهو قوة**) غرضه بيان تعريف العقل ثم القوة كيفية في الشيء يكون مبدأ لفعله وتأثيره وقديطلق على كيفية تكون مبدأ الانفعال والتأثير وهو المراد ههنا ثم القوة مصدر ذوالتاء يستوي فيه التذكير والتأنيث فلا اشكال في الحمل **للنفس** أي للروح وأختلف في ماهية النفس فقال بعض اهل الشرع لايعرفها إلا الله تعالى وقال الحكماء والصوفية والغزالي رحمه الله جوهر مجرد ليس حالاً في البدن متعلق به تعلق التدبير والتصرف بعلاقة مجهولة الكنه والمتأخرون من الأشاعرة على أنه جسمٌ لطيف سارٍ في البدن.فإن قيل بين كلامي الشارح تدافع لأنه قال في وجه حصرالأسباب وإلا فالعقل أي وإن لم يكن ألة غيرمدرك فيفهم منه أن العقل ليس بألة وقال ههنا أن العقل قوة للنفس فالنفس مدرك والقوة ألة فيعلم منه أن العقل ألة.
قلنا: أولاً قدمرَّ هناك أن النفي متوجه إلى القيد أي إلى قوله(غيرالمدرك) فيكون المعنى إن لم تكن الألة مغائرة للمدرك بل كانت عين المدرك فهوالعقل وثانياً أن النفي هناك متوجه إلى المقيد والقيد كلاهما فلايكون العقل ألة ولايدل كلامه ههنا على أنه الة لأنه قال قوة للنفس وقوة الشيء يكون وصفاً لذلك الشيء ووصف الشيء لايسمى ألة لذلك الشيء (**بها تستعد**)النفس والإستعداد(تيارشدن) وفي الاصطلاح كون الشيء قابلاً لتأثير الغير فيه.

فإن قيل: الاستعداد يقابل الفعل فلما كان العقل سبباً لاستعداد العلم والإدراك فلايكون مجامع العلم والإدراك مع أنه يجامعه.

قلنا: المراد من الإستعداد التمكن لامايقابل الفعل والتمكن يجامع الفعل(**للعلوم**) يعني بتلك القوة يستعد الروح لحصول العلوم من الباري تعالى (**والإدراك**)فيه ثلاثة احتمالات الأول أن يكون عطفاً تفسيرياً للعلوم والثاني أن يكون المراد منها ادراك الحواس ومن العلوم ماسوى إدراك الحواس والثالث أن يكون المراد منها مايعم اليقيني والظني ومن العلوم اليقينيات فقط.

فإن قيل: تعريف العقل لايكون مانعاً يدخل فيه الحواس ايضاً فإن الحس يستعد بها النفس للإدراك.

قلنا: الحس يستعد بها النفس للعلم الاحساسي فقط والعقل يستعد بها النفس للعلوم مطلقاً (**وهوالمعنىٌ بقولهم غريزة**) أي صفة فطرية طبعيَّةٌ والفعيل بمعنى المفعول أي مغروزة(خخ كرى شوى) (**يتبعها**) أي يلزمها الضمير راجع إلى الغريزة (**العلم بالضروريات**) غرض الشارح بيان أن مأل التعريفين واحد.

فإن قيل: لانسلم وحدة مأل التعريفين بل الفرق موجود فإن العلوم والإدراكات في التعريف الأول مذكورة مطلقاً بحيث تعم الضروريات والنظريات بخلاف التعريف الثاني فإن المذكور فيه هو العلم الخاص المعنى الضروري لأنه قال بالضروريات.

قلنا: أولاً أن في التعريف الثاني حذف المعطوف أي يتبعها العلم بالضروريات والنظريات وثانياً أن الباء في قوله بالضرويات ليست بداخلة على المعلوم فيكون المعنى يتبعها علم النظريات بواسطة الضروريات فيكون التعريف الثاني أعم كا التعريف الأول وثالثاً أن المذكور في التعريف الأول الإستعداد للعلوم والإدراكات والمذكور في التعريف الثاني حصول الضروريات بالفعل وحصول الضروريات بالفعل مستلزم لإستعداد إكتساب النظريات.

فإن قلت: لانسلم أن العقل يتبعها العلم بالضروريات فإن العاقل قد يخلوا عن بعض الضروريات كالعنين عن لذة الجماع والأكمه عن ماهية الألوان.

قلنا: المراد من الضروريات جنسها والمعنى يتبعها العلم بجنس الضر-وريات ولـيس المراد العلم بجميع الضرويات والأكمه والعنين لايخلوان عن العلم بجنس الضروري.

فإن قيل: النائم عاقل ولاعلم له لتعطل حواسه.

أجاب: بقوله (**عند سلامة الآلات**) هي الحواس الظاهرة والباطنة (**وقيل جوهر**) غرضه بيان التعريف الثالث للعقل (**تدرك به الغايبات**) أي ماغاب عن الحواس من الجواهر والأعراض والمفهومات (**بالوسائط**) أي الدلائل (**والمحسوسات بالمشاهدة**) أي بإستعمال الحواس الظاهرة هذا هو النفس بعينها إذ العقل المغاير للنفس لاتدرك به الا الغائبات إذ ادراك المحسوسات بالحواس وكذلك تفسيره بالجوهر يدل على العينية فإن الجوهر هوالعقل.

فإن قيل: لم صدر التعريف الثالث بصيغة التمريض.

قلنا: إشارة إلى ضعفه فإن هذا التعريف يشهد على عينيَّة العقل مع النفس والشرع والعرف واللغة شاهدة على المغائرة بينهما أما الشرع فقدقال النبي صلى الله عليه وسلم (هُنَّ نَاقِصَاتُ العَقلِ وَالدِّين) وقال النبي صلى الله عليه وسلم (كَلِّمُوا النَّاسَ عَلَى قَدرِعُقُولِهِم) فيدل الشرع على تفاوة عقول الناس واما العرف فإنه يقال في العرف فلان قليل العقل وفلان كثيرالعقل فيدل العرف ايضاً على تفاوة العقول والنفس غيرمتفاوة فإنها جوهرمجرد عن المادة موجود في الناس بلاتفاوة وأما اللغة فإن العقل في اللغة مصدر يقال عقل يعقل عقلاً فهوعاقل والنفس ذاة وعين والمغائرة بين المعنى المصدري والعين بديهية.

فإن قيل: النفس هوالجوهر الجسماني عندالبعض وهوبعينه العقل فإنهم استدلوا على جوهرية العقل بقوله أن الله خلق العقل على صورته فقال اقبل فأقبل فقال ادبر فأدبر وقوله عليه السلام اول ماخلق الله العقل فهذان الحديثان يدلان على أن العقل جوهر وهوالنفس بعينها فصح هذا التعريف.

قلنا: أن كلام المصنف يدل على المغايرة حيث عدالعقل من اسباب العلم للخلق كالحواس والخبر الصادق فكما ان الحواس والخبر الصادق مغايران للنفس يجب أن يكون العقل ايضاً مغايراًلها فتفسيرالعقل ههنا بالجوهرالدال على العينية ليس على ماينبغي دون على الإطلاق.

وأجاب عصام رحمه الله بأنالانسلم الاتحاد بين العقل والنفس على هذا التعريف لأن النفس مدرك والعقل على هذا التعريف مدرك به فإنه قال(تدرك به الغائبات) اللّٰهُمَّ إلا أن يقال بالمغايرة الاعتبارية أويجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلاً فهو سبب للعلم ايضاً.

فإن قيل: لم لم يقيد المصنف رح العلم بالضروري ونحوذلك كماقيدفي الخبر المتواتر وخبرالرسول صلى الله عليه وسلم.

أجاب الخيالي رح بما حاصله أن عدم تقييده بقيد من القيود المذكورة إشارة إلى أنه سبب للعلم مطلقاً سواءً كان ضرورياً أوإستدلالياً أونحوذالك.

فإن قيل: كونه سبباً للعلم علم مماسبق فلم صرَّح به ثانياً.

أجاب الشارح رح بقوله (صرّح) أي الماتن **بذلك** أي بكونه سبباً مع كونه معلوماً مماسبق (**لمافيه من خلاف السمنية**) كلمة من بيان كلمة ما والسمنية قوم من كفار هند منسوبون إلى بلدة سومنات وزعموا أنه لاطريق إلى العلم إلا الحس والملاحدة قوم ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر ومقصودهم إبطال دين الإسلام وقالوا لاسبيل إلى العلم إلا الرجوع إلى الإمام المعصوم المخفي ويزعمون أنه ليس المراد من الصلوة والصوم مافهمه أهل السنة بل لها معانٍ أخر لايعرفها إلا الإمام ويقولون كذلك في جميع الأيات في جميع النظريات فنظرالعقل عندهم لايفيد شيئاً.

فإن قيل: السمنية اختلفوا في الضروريات والنظريات كليهما فإنهم قالوا لاسبيل إلى العلم سوى الحس فينبغي أن يقول الشارح جميع العقليات بدل جميع النظريات فإن العقليات يشمل الضرويات والنظريات.

قلنا: للنظر معنيان الأول مطلق توجه العقل سواءَ كان معه تفكر أولا والثاني بمعنى توجه العقل اذا كان معه تفكر والنظري المنسوب إلى النظربالمعنى الثاني يقابل الضروري فلا يتناوله وأما النظري المنسوب إلى النظر بالمعنى الأول فهو يتناول الضروري كما يتناول النظري المتعارف كما سيأتي بقوله والحاصل من نظرالعقل نوعان فالنظريات كالعقليات يشتمل الضروري والنظري.(**وبعض الفلاسفة أي**) لمافيه من خلاف بعض الفلاسفة في

الإلهيات وقالوا العقل يفيد في الفنون الرياضية ولا يفيد في الإلهيات لبعدها عن الفهم وحاصل الجواب أن مسئلة افادة العقل خلافية فلابأس بتكررها بناءَ على كثرة الاختلاف.

فإن قيل: المتبادر أنه دليل للسمنية القائلة على أن العقل لايفيد العلم في جميع النظريات فلايصح الدليل لأنه لا اختلاف في جميع النظريات فضلاً عن كثرته لأنه لا اختلاف في مسائل علم الهندسة المذكورة في اقليدس ولافي مسائل الحساب المذكورة في خلاصة الحساب.

قلنا: هذا دليل لبعض الفلاسفة القائلة على أن العقل لايفيد العلم في الإلهيات فقط ولاشك في كثرة الاختلاف في المسائل الإلهية كماستطلع عليه حين رجوعك إلى الحكمة الإلهية وأما دليل السمنية فسيأتي بقوله(فإن قيل كون النظر مفيداً).

أونقول: هذا دليل السمنية ويكفي لهم أن يقولوا في الدليل أن جميع النظريات لايفيد العلم لكثرة الاختلاف في نوعٍ واحدٍ منها وهي الإلهيات.

أونقول: هذا دليل لكلا الفريقين أما للفلاسفة فلأن كثرة الاختلاف في بعض الإلهيات يرفع الأمان عن جميع الإلهيات وأما للسمنية فلإنهم يقولون أن كثرة الاختلاف في بعض الإلهيات لورفع الأمان عن جميع الإلهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الأمان عن جميع النظريات وتناقض الأراء.

فإن قيل: لايصح اضافة التناقض إلى الأراء لأن التناقض بين نتائج الأراء لابين الأراء.

قلنا: في عبارة الشارح حذف المضاف أي وتناقض نتائج الأراء.

فإن قيل: ذكر تناقض الأراء بعد قوله كثرة الاختلاف مستدرك.

قلنا: المراد من كثرة الاختلاف هوكثرة الاختلاف في أراء اشخاصٍ متعددة والمراد من تناقض الأراء هو التناقض في اراء شخصٍ واحدٍ وحاصل دليلهم أنه على تقديركون نظرالعقل مفيداً في الالهيات يلزم اجتماع النقيضين لكثرة الاختلافات في الإلهيات فلوكانت انظارالعقول صحيحة ومفيدة لزم اجتماع النقيضين مثلاً أن اهل الحق يقولون ان الله تعالى ليس بجسم والمجسمة يقولون أنه جسم لوصح انظاركليهما لزم كونه تعالى جسماً غيرجسمٍ **والجواب** غرضه بيان الرد على دليلهم ان ذلك أي كثرة الاختلاف والتناقض**(لفسادالنظر)من بعض النظار (فلاينافى)** أي لايتنافي كثرة الاختلاف

والتناقض(**كون النظرالصحيح من العقل مفيداً للعلم**)حاصل الجواب ان ذلك انمايرد لوكان المراد من افادة النظرالعلم هوافادة النظرمطلقاً سواءً كان صحيحاً اوفاسداً لكن الأمرليس كذلك بل المراد منه افادة النظرالصحيح والاختلاف وتناقض الأراء لأجل النظرالفاسد (**على ان ماذكرتم**).

جواب ثان: إلزاميٌ والمراد مماذكرتم هو ان كثرة الاختلاف تدل على عدم افادة النظرالعلم (**استدلال بنظرالعقل**)لأنه ايضاً دليل عقلي (**من جملة الدلائل العقلية ففيه إثبات بعض مانفيتم فيتناقض**)أي يلزم التناقض بين مدعاكم ودليلكم.

حاصل الجواب: أن مدعاكم سالبة كلية أي لاشيء من نظرالعقل بمفيد وذكرتم لإثباتها دليلاً خاصاً وهو قولهم بناءً على كثرة الاختلاف وتناقض الأراء فهذا الدليل مفيدٌ للعلم فصدقت الموجبة الجزئية أي بعض نظرالعقل مفيد وهو هذا الدليل والموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية (**فإن زعموا**)في ردالجواب الثاني لأهل الحق (**أنه**) أي ماقالوا من الدليل المذكور(**معارضة الفاسد**) وهوكون نظرالعقل مفيداً(**بالفاسد**) بالدليل الذي ذكروه من كثرة الاختلاف وتناقض الأراء أي نحن لاندعي أن ماذكرناه من الإستدلال المذكور صحيح ومفيد بل ندفع قولكم الفاسد بهذا الفاسد.

قلنا: (**اما ان يفيد**) ماذكرتم شيئاً من العلم فلايكون فاسداً لأن الفاسد لايفيد شيئاً (**اولايفد**)شيئاً فلايكون معارضة لأن المعارضة عبارة عن إثبات ماانكره الخصم فما لايفيد شيئاً لايصح به المعارضة.

قوله فإن قيل: هذا إعتراض من جانب المنكرين لإفادة النظروحاصله أن كون نظرالعقل مفيداً ليس بصحيح لأنه على تقديرصحته إما ان يكون قولنا(العقل مفيد) قضية بديهية أونظرية لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما وجه الملازمة فلإنحصارالتصور والتصديق في البديهي والنظري واما بطلان التالي بإعتبارالشق الأول لأنها لوكانت بديهية لم يقع فيه خلاف كماهوشأن البديهيات كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وقد وقع فيه خلاف السمنية والملاحدة في جميع النظريات والفلاسفة في الإلهيات وهويناًفي البداهة وأمابطلان التالي بإعتبارالشق الثاني فلأنها لوكانت نظرية لزم إثبات النظربالنظروهوباطل لأنه دور والملازمة

ان كل نظري يتوقف على النظر(**ان كان**) أي كون نظرالعقل مفيداً (**ضرورياً**) أي بديهياً (**لم يقع فيه خلاف كمافي قولنا الواحد نصف الاثنين فليس لعاقل**) ان ينكرعنه مع ان الخلاف متحقق من السمنية والملاحدة (**وان كان نظرياً يلزم اثبات النظربالنظر**) أي لزم اثبات افادة النظر بإفادة النظرفالعبارة بحذف المضاف في الموضعين وتفصيله أن قولك كل نظرالعقل مفيد قضية كلية نظرية لابدلها من دليل فأي دليل ذكرته لإثباتها يكون فرداً من افراد النظرالذي هوموضوع تلك القضية الكلية وهويستفاد عن افادة كل نظرالعقل والحاصل ان الكلية أي كل نظرالعقل مفيدلوكان نظرياً لتوقف على نظرٍخاصٍ والنظرالخاص انما يصيرمفيداً اذاكان كل نظرالعقل مفيداً فإن حكم الجزئي يكون مستفاداً من القانون الكلي بضم الصغرى سهلة الحصول إلى ذلك القانون الكلي هكذا هذا النظرالمخصوص نظرصحيح(صغرى) وكل نظرصحيح يكون مفيداً للعلم ينتج ان هذا المخصوص مفيد للعلم فتوقف الكلية على النظرالمخصوص وحكم النظرالمخصوص مستفادا من القانون الكلي وفي ضمن القانون الكلي هذا النظرالخاص ايضاً موجود فلزم استفادة حكم النظرالمخصوص عن نفسه في ضمن تلك الكلية وهوتوقف الشيء على نفسه المسمّى بلازم الدور.

وايضاً نقول: لماتوقف الكلية بالجزءية يتوقف كل فرد منها على الجزئية ومن افرادها هذه الجزئية فلزم توقف الجزئية على الجزئية وهوايضاً توقف الشيء على نفسه المسمّى بحاصل الدورولازمه فليس ههنا دورحقيقة وهوتوقف الشيء على مايتوقف عليه لعدم وجودالتوقف ههنا من الجانبين بل لازمه اعنى توقف الشيء على نفسه قال جند رح في حاشية (١٧) ص (١٦) بأن ههنا دورحقيقة لأن العلم بأن كل نظرصحيح مفيد على تقديراثباته بالنظرالمخصوص موقوف على العلم بإفادته لها والحال أن العلم بإفادة هذا النظرعلى تقديراثباته بالنظرالمخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لأنه من فروعها والعلم على الفروع مستفاد من الأصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه الخ ثم قال فلاحاجة إلى حمل الدورعلى معناه المجازي انتهى حاصله ان العلم بالكلية(كل نظرالعقل مفيد) موقوف على العلم بإفادة النظرالمخصوص والعلم بإفادة النظرالمخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية فلزم التوقف من الجانبين وهو دور حقيقةٌ لكنه ليس بشيء لأنا سلمنا ان العلم بالكلية موقوف على العلم بإفادة النظرالمخصوص لكن لانسلم أن العلم بإفادة

النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية بل العلم بالنظر المخصوص مستفاد من العلم بتلك الكلية واين الاستفادة من التوقف فإن العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس موقوفاً عليه لجواز أن يحصل بوجه اخرفتفكرولاتسرع في الرد والقبول فإن الدنياملئت ممن يكتب ويطبع.

قوله قلنا: غرضه بيان الجواب عن الاعتراض المذكور بوجهين الأول بإختيارالشق الأول وأشارإليه بقوله (**الضروري قديقع فيه خلاف**) حاصله انا نختار ان نظرالعقل مفيد قضية بديهة وانقلت أنه قدوقع فيه خلاف.

قلنا: لابأس فيه لأن الضروري قديقع فيه خلاف (**اما العناد**) وهوانكار الحق عمداً لرد الخصم (**اوالقصورفي الإدراك**) أي في تصورطرفي القضية فهذا الخلاف لاينافي البداهة الاترى أن السوفسطائية انكروا البديهيات كلها (**فالعقول متفاوتة بحسب اصل الفطرة**) أي من أول الخلقة وهوظاهرجداً (**بإتفاق من العقلاء واستدلال الأثار وشهادة من الاخبار**) في بيان معنى الاثار والاخبار ثلثة أقوال الأول أن المراد منهما معاً احاديث النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال (كلموا الناس على قدرعقولهم) وقال في حق النساء (هن ناقصات العقل والدين) والثاني أن يكون المراد من الاشارة عن اولى العقول فإن العقلاء يرون أن بعضهم يقتدرون بإستخراج دقائق العلوم مالايستطيعه الأخر ومن الأخبار الحكايات المنقولة عن العقلاء والحمقاء والثالث أن المراد من الأثار المشاهدة المذكورة ومن الأخبار الأحاديث المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم (**والنظري**) أي كل نظرالعقل مفيد الغرض منه جواب ثان بإختيار الشق الثاني وحاصله أن قولنا كل نظرالعقل مفيدٌ قضية نظرية.

وان قلت: فيلزم افادة النظربإفادة النظر.

قلت: لأبأس فيه.

وان قلت: أنه يلزم الدور لأن موضوع هذه القضية الكلية أي كل نظرالعقل مفيد مشتمل على النظرالخاص فإذا كان النظرالخاص مثبتاً بالكسر للقضية الكلية لزم اثبات النظرالخاص بالنظرالخاص فإن نظرالخاص لماكان دليلاً للقضية الكلية والقضية الكلية مشتملة على النظرالخاص صارالنظرالخاص دليلاً على النظرالخاص.

قلت: للنظرالخاص لحاظان الأول لحاظ نفس ذاته أي مع قطع النظرعن التعبيرعنها بعنوان النظرمثلاً قولنا العالم متغير(صغرى) وكل متغيرحادث(كبرى) يفيد العلم بحدوث العالم بالنظرإلى ذاته لتحقق شروط الإنتاج فيه كايجاب الصغرى وكلية الكبرى وإندراج الأصغر تحت الأوسط واندراج الأوسط تحت الأكبر وبهذا الاعتبار ثبوت(مفيدٌ) بديهيٌ لهذه المقدمات لايحتاج إلى نظرٍ والثاني لحاظ معنويتها بعنوان النظروبهذا الاعتبار ثبوت المحمول أي مفيدٌ لهانظري فالنظري الخاص بالعنوان الأول مثبت بالكسر وبالثاني مثبت بالفتح فلم يتحقق الدور(**قديثبت بنظرمخصوص**) ضروري المقدمات (**لايعبرعنه**) أي عن هذا النظرالمخصوص(**بالنظر**) أي لايكون الإثبات به محتاجاً إلى كونه نظراً فالنظرالخصوص بهذا الاعتبار مثبت بالكسر والمثبت بالفتح هي الكلية أي كل نظرالعقل مفيد والنظرالخاص داخل تحت عنوان موضوع الكلية باللحاظ الثاني فالنظرالخاص مثبت بالفتح لكن باللحاظ الثاني كمايقال مثال أونظيرليحصل التوضيح (**قولنا**)مبتدأ (**العالم متغيروكل متغيرحادث**) بدل عن المبتدأ (**يفيدالعلم بحدوث العالم**) خبر (**بالضرورة**) أي بالبداهة لأن الشكل الأول بديهيُ الانتاج (**وليس ذلك**) أي أفادة النظرالخاص(**لخصوصية هذا النظر**) دفع اعتراض وهوان النظرالخاص بالاعتبار الأول كيف يكون مثبتاً بالكسر وكذلك بالاعتبار الثاني كيف يكون مثبتاً بالفتح والحال أن النظرالخاص جزءي والجزءي لايكون كاسباً ولامكتسباً حاصل الدفع أن ذلك إنما يرد لوقلنا أن النظرالخاص مثبت بالكسر من حيث خصوصيتها وليس كذلك بل مع لحاظ اقترانها بشرائط الإنتاج بل إفادته للعلم(**لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه**) أي ايجاب الصغرى وكلية الكبرى والإندراج وتكرار الأوسط (**فيكون كل نظرصحيحٍ**) احتراز عن الفاسد(**مقرون بشرائطه مفيداً للعلم**) فاندفع الاعتراض (**وفي تحقيق هذا المنع**) أي منع الدور(**زيادة تفصيل لايليق بهذا الكتاب**) فإنه يرد عليه بأن الشخصية كيف تكون ضرورية مع أنها داخلة تحت الكلية في الواقع فلابدمن نظريتها فأما ان تثبت بنظراخر وهوبنظرأخر لا إلى نهاية فيلزم التسلسل أوتثبت بالكلية فيلزم الدور والجواب أن الشخصية بديهية ونظرية معاً لكن بإعتبارين والبداهة والنظارة

تختلفان بحسب العنوان فالشخصية إذا اعتبرت من حيث الذات فهي بديهية وإذا اعتبرت بعنوان النظرفهي نظرية قال عصام الدين لعل أن يكون هذا اشارة إلى ماذكره الشيخ ابوعلي بن سينا لدفع دور وارد على كبرى الشكل الأول وحاصل اعتراض الدور على كبرى الشكل الأول هو أن الشكل الأول على تقدير أن يشترط فيه كلية الكبرى دوري وكل شكل هكذا شأنه يكون باطلاً ينتج أن الشكل الأول باطل أما الكبرى فظاهرة وأما الصغري فلانه اذا اشترط في الشكل الأول كلية الكبرى تكون ثبوت الأكبر للأصغر في النتيجة موقوفاً على كلية الكبرى وكلية الكبرى موقوفة على اثبات الأكبر للاصغر وذلك لأن الحكم في الكبرى إنما هوبالأكبرعلى جميع افراد الحد الأوسط والبعض من افراد الحدالأوسط هوالأصغرفيكون إثبات الأكبرلجيمع افراد الحدالأوسط موقوفاً على النتيجة فماهذا إلادور وحاصل جواب الشيخ ابن على بن سينا هو ان في اثبات الأكبر للأصغراعتباران الأول اثباته له بعنوان الأصغر والثاني اثباته له بعنوان الحد الأوسط ويجوز أن يكون الإثبات بالاعتبار الأول نظرياً ويكون الإثبات با الاعتبار الثاني ضرورياً فتكون النتيجة موقوفة على كلية الكبرى ولاتكون كلية الكبرى موقوفة على النتيجة فلايكون الدورلازماً **(ومائبت منه)** غرض المصنف رح بيان تقسيم العلم الثابت بالعقل إلى الضروري والإكتسابي **(أي من العلم الثابت بالعقل)** غرض الشارح منه ثلاثة امور الأول تشريح كلمة مابأنها عبارة عن العلم لاعن الشيء واشار اليه بقوله من العلم والغرض من هذا التشريح دفع اعتراض وهوأن كلمة ماعبارة عن الشيء فيكون المعنى والشيء الثابت بالعقل بالبداهة فهوضروري أوبالاستدلال فهوإكتسابي مع أنه غلط لأن فعل النفس من الترتيب وغيره يصدق عليه أنه شيء ثابت بالعقل وليس بضروري ولاإكتسابي لأنهما قسمان للعلم والعلم كيف اواضافة أوانفعال وفعل النفس ليس بشيء منها بل من مقولة الفعل حاصل الدفع أن كلمة ماعبارة عن العلم فخرج فعل النفس عن كلمة ما والغرض الثاني تشريح كلمة من في قوله منه بأنه بمعنى الباء السببية لا للبيان ولاللتبعيض وأشاراليه بإدخال الباء السببية على العقل والمقصود من هذا التشريح ايضاً دفع اعتراض وهوانه يجوز أن تكون كلمة من بيانية اوتبعيضية وكلاهما باطلان أماالأول فلأنه على هذايكون المعنى العلم الثابت هوالعقل مع أن العقل ليس بعلمٍ بل ألة وعلى الثاني يكون المعنى بعض العلم هوالعقل مع

أنه باطل لأن بعض العلم أيضاً ليس بألة حاصل الدفع أنه ليست كلمة من على معناها الحقيقي بل بمعنى الباء السببية والغرض الثالث تشريح الضمير في قوله منه بأنه راجع إلى العقل لا إلى العلم وأشار إليه بذكر العقل موضع الضمير والغرض منه ايضاً دفع اعتراض وهوان الضمير راجع إلى العلم لقربه فيكون المعنى والعلم الثابت بسبب العلم مع أنه لايكون العلم سبباً لنفسه حاصل الدفع أن الضمير راجع إلى العقل لا إلى العلم **(بالبداهة)** قال الشارح في تفسيره **(أي بأول التوجه)** ثم لمايرد أن معنى أول التوجه عدم الإحتياج إلى امور خارجية اصلاً فعلى هذا لايصح حصر ماثبت بالعقل في الضروري والإكتسابي لأن الحدسيات والتجربيات من جملة ماثبت بالعقل وليست تلك الأمور بحاصل بأول التوجه حتى تكون ضرورياً لأنها تحتاج إلى الأمور الخارجية فإن الحدس يحتاج إلى صلوح المقدمات والتجربة إلى تكرار الفعل وكذلك ليست بإكتسابي لأنه عبارة عن ماثبت بالإستدلال والأمور المذكورة ليست كذلك فدفعه بقوله **(من غير احتياج إلى تفكر)** حاصل الدفع أن ذلك إنما يرد لو كان المراد بأول التوجه هو الأول الحقيقي وليس كذلك فإن المراد منه هو الأول الإضافي بالنظر إلى تفكر واستدلال فعلى هذا تدخل التجربيات في الضروري **(فهو ضروري كالعلم بأن كل الشيء اعظم من جزئه)** بأن فهمه لايتوقف على دليل **(فإنه)** أي الشأن غرضه تطبيق المثال بالممثل له **(بعد تصور الكل والجزء)** وبعد تصور **(الأعظم)** لايتوقف هذا العلم **(على شيء)** بعد التوجه.

فإن قلت: الجسم مركب عند المتكلمين من الجواهر الفردة فيكون الجوهر الفرد جزءً من الجسم والجسم كله مع أنه لايصح أن يقال الجسم اعظم من الجوهر الفرد لأن اعظمية الجسم من الجوهر الفرد يستلزم اصغرية الجوهر الفرد من الجسم والكبروية والأصغرية من توابع المقدار ولامقدار للجوهر الفرد فلانسلم أن الكل اعظم من الجزء.

قلت: هذا انما كان وارداً لو كان حكمنا بأن الكل اعظم من الجزء على الإطلاق وليس كذلك بل هو في المركبات المقدراية والأجزاء المقدارية.

فإن قيل: لانسلم عدم التوقف على شيء مابل يتوقف على الشيء الذي يكون ذلك الجزء ثابتاً له.

قلنا: هذا انما كان وارداً لوكان المراد من الكل والجزء الكل والجزء المطلقين أي غيرمقيدين بأنه جزء الشيء وأنه كل الشيء وليس كذلك بل المراد من الكل كل الشيء ومن الجزء جزء الشيء ولاشك أن هذا الحكم بعد تصور كل الشيء وجزء الشيء والأعظم لايتوقف على شيء آخر.

فإن قيل: لانسلم عدم التوقف على شيء فإن هذا الحكم يتوقف على معنى من المأخوذ في هذا الحكم (الكل اعظم من الجزء) وايضاً لوكان هذا الحكم قضية محصورة يكون موقوفاً على تصورالسور والأفراد واتصاف الأفراد ولوكان مهملة يكون موقوفاً على الأخرين.

قلنا: هذه الأمور من متممات الموضوع والمحمول ومراد الشارح هوأنه لايتوقف على شيء بعد تصورالموضوع والمجمول ومتمماتهما**(ومن توقف)** وترددفيه **(حيث زعم أن جزء الإنسان كااليد مثلاً قديكون أعظم منه)** أي من الإنسان وذنب الطاؤس اعظم من الطاؤس فهو أي فهذا الزاعم **(لم يتصور معنى الكل والجزء)** لأن الكل هومجموع اليد وبقية الأجزاء والطاؤس هومجموع الذنب وبقية الأجزاء**(وماثبت منه بالإستدلال)** غرضه من قوله أي بالنظردفع مايرد من أن الأستدلال عبارة عن طلب الدليل والعلم انما يحصل بالدليل وبالنظر فيه لابطلب الدليل حاصل الدفع أنه ليس المراد من الإستدلال معناه اللغوي بل المراد منه المعنى الاصطلاحي وهوالنظر في الدليل.

فإن قيل: الاستدلال عبارة عن ان يكون الأوسط معلولاً للأكبر وهوالبرهان الإني ولاينحصر الإكتسابي فيه فإن في الإكتسابي قديكون الأوسط علة للأكبر المسمى بالتعليل وهوالبرهان اللمي.

أجاب: بقوله سواءً كان الخ حاصل الدفع أنه ليس المراد من الإستدلال هوالإستدلال بالمعنى الأخص بل المراد منه الإستدلال بالمعنى الأعم والإستدلال بالمعنى الأعم يتناول التعليل ايضاً.

تقسيم البرهان

اعلم: أن البرهان على قسمين لميّ وإنيّ ففي الأول يكون الأستدلال من العلة على المعلول وهوعلى قسمين الأول أن يكون الحد الأسط علة لوجود الأكبرفي نفسه ولاجل هذا يكون علة لثبوته للاصغر أي يكون الأوسط علة للوجودفي نفسه للأكبر وللوجود

الرابطي له ويسمى بالبرهان اللمي المطلق والثاني أن يكون الحدالأوسط علة لثبوت الأكبرللأصغرأي يكون الأوسط علة للوجود الرابطي فقط ويسمى بالبرهان اللمي الغيرالمطلق مثال الأول قولنا زيد متعفن الأخلاط(صغرى) وكل متعفن الأخلاط محموم(كبرى) فزيد محموم(نتيجة) فقولنا في النتيجة (زيد) اصغر وقولنا محموم اكبر وقولنا في الصغرى والكبرى(متفعن الأخلاط) اوسط وهو علة للوجود في نفسه للأكبر وكذاللوجود الرابطي ومثال الثاني قولنا الجسم مؤلف بالفتح (صغرى) وكل مؤلف بالفتح له مؤلف بالكسر(كبرى) فالجسم له مؤلف بالكسر-(نتيجة) فقولنا في النتيجة الجسم اصغر وقوله مؤلف بالكسر اكبر وقولنا في الصغرى والكبرى مؤلف بالفتح اوسط وهوعلة للوجود الرابطي للأكبر فقط ويكون في البرهان الإني الإستدلال من المعلول على العلة وهوعلى ثلاثة اقسام الأول أن يكون الأوسط معلولاً للأكبر كقولنا زيد محموم(صغرى) وكل محموم متعفن الأخلاط(كبرى) فزيد متعفن الأخلاط(نتيجة) فقولنا في الصغرى والكبرى محموم اوسط وهومعلول لقولنا في النتيجة(متعفن الأخلاط)وهو اكبر والثاني أن يكون الأوسط والأكبر كلاهما معلولي علةٍ ثالثة كقولنا هذا الحمي يشتد غباً أي ملاريا(صغرى) وكل حمى يشتد غباً فهي محرقة(كبرى) فهذا الحمى محرقة(نتيجة) فقولنا يشتد غباً اوسط وقولنا محرقة اكبر وليس احدهماعلة للاخربل كلاهما معلولي علة ثالثة وهي الصفراء المتعفن والثالث أن يكون بين الأوسط والأكبر تقابل تضائف كقولنا هذا الشخص أب(صغرى) وكل اب فله ابن(كبرى) فهذا الشخص له ابن(نتيجة) فاحفظ هذا فإنه ينفعك في المواضع الكثيرة.

(أي حاصل بالكسب) الخ اعلم صاحب النبراس رح ذكر خمسة اصطلاحات للقوم في الضروري.

الأول: أن الضروري عبارة عما حصل بدون دليل ومقابله الكسبي وهومايكون حاصلاً بدليل ويقال له النظري وكذالاستدلالي ايضاً وعلى هذا ينقسم الضروري إلى سبعة اقسامٍ وهي البديهي الأولي (٢)والفطري (٣)والحسي (٤)والوجداني (٥)والحدسي (٦)والتجربوي (٧)والتواتري.

والثاني: أن الضروري والبديهي ماحصل بدون دليل والكسبي والنظري والاستدلالي ماحصل بدليل. والفرق بين الاصطلاحين هو أن البديهي على الاصطلاح الأول قسم للضروري وعلى الاصطلاح الثاني مرادف له.

والثالث: أن الضروري عبارة عما لايكون للقدرة فيه مدخل والإكتسابي هومايكون للقدرة فيه مدخل وعلى هذا الاصطلاح يكون البديهي الأولي والفطري والوجداني من اقسام الضروري والنظري والحسي والحدسي والتجربوي والتواتري من أقسام الكسبي.

والرابع: أن الاكتسابي هو مايكون القدرة فيه مستقلاً ويقال له النظري والاستدلالي والضروري هومالايكون القدرة فيه مستقلاً سواءً كان له دخل فيه أولا ويكون الضروري بهذا المعنى منقسماً إلى سبعة اقسامٍ مذكورة.

والخامس: أن الضروري هومالايكون حصوله بالاختيار بل يكون حاصلاً بدون الاختيار والكسبي هومايكون حصوله بالاختيار ثم أن الاختيار مفسر بتفسيرين الأول مدخلية الاختيار سواءً كان مستقلاً اولا والثاني استقلال الاختيار فعلى التفسيرالأول يكون الضروري عبارة عماحصل بدون مدخلية القدرة فيه والاكتسابي مايكون للقدرة فيه مدخل وعلى التفسير الثاني يكون الضروري عبارة عمالايكون القدرة فيه مستقلة والاكتسابي مايكون القدرة فيه مستقلة ثم قال الظاهر عندي أن المصنف رح اختار الاصطلاح الثاني وحينئذٍ لاغبار على عبارته ولكن الشارح حمل عبارته على الاصطلاح الخامس على التفسير الأول للاختيار وجعل الحمل في قوله فهواكتسابي من باب حمل العام على الخاص ثم قال أن الباعث على الشارح في ذلك توجيه كلام البداية وذاعجيب كالنعامة تترك بيضها وتحضن بيض غيرها فقول الشارح أي حاصل بالكسب تفسيرللاكتسابي وعلى هذا التفسير يكون الاكتسابي اعم من الاستدلالي وشاملاً للنظري والحسي والحدسي والتجربوي والتواتري والأنسب ان يفسر الشارح الاكتسابي بمايكون محتاجاً إلى تفكر لأنه فسرالضروري بمالايحتاج إلى تفكر(وهو) أي الكسب **(مباشرة الأسباب)** أي استعمالها **(بالاختيار)** متعلق بالمباشرة.

فإن قيل: الاختيار مأخوذ في مفهوم المباشرة لأن المباشرة عبارة عن الكسب وهولا يكون إلامع الاختيار فذكر الاختيار بعدالمباشرة مستدرك.

قلنا: هذا من باب التصريح بماعلم ضمناً.

فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون التصديق بقولنا الكل اعظم من الجزء اكتسابياً لأنه ايضاً يتوقف على اسباب اختيارية كالتوجه إلى الطرفين.

قلنا: المراد من الاسباب الاختيارية ماسوى تصور الطرفين(**كصرف العقل**) وفسره بقوله (**والنظر في المقدمات في الاستدلاليات**) كحدوث العالم وبطلان الهيولي قال في حاشية رقم (١٥) ص(١٧) (فارغاً عن الفرد) هذا سهوٌ من قلم الناسخ والصحيح فارغاً من الغيركما في اكثرالنسخ. (**وكالاضغاء**) (گوش نهادن) (**وتقليب**) أي (**تحريك الحدقة**) أي العين نحو المبصرات (**ونحو ذلك في الحسيات**) كوضع المشموم على الأنف ووضع الكف على الملموس ووضع المطعوم على اللسان والحاصل أن هذه العلوم الحسية يكون للاختيار دخل فيها فهي داخلة في الاكتسابي (**فالاكتسابي اعم من الاستدلالي**) بحسب المفهوم يعني إذا تقرر أن الاستدلالي ماثبت بالدليل والاكتسابي ماحصل بالاختيار سواءً كان بالنظر في المقدمات أوغيره ظهران الاكتسابي اعم من الاستدلالي بحسب المفهوم أومعناه أن الإكتسابي اعم من الاستدلالي بحسب الصدق والحمل فإن كل علم حاصل بنظرالعقل في الدليل علم حاصل بالاختيار وليس كل علم حاصل بالاختيار حاصل بنظرالعقل كالابصار مثلاً واما بحسب التحقيق والوجود فهما متلازمان اذ ما من علمٍ حاصل بالاختيار سوى نظرالعقل في الدليل الاويستدل به العقل على معلومٍ أخر كمايستدل عليه الاستقراء الاترى أن العلم الحاصل من الأبصاربالنار يستدل على الدخان والعلم الحاصل بالصوت من السماع يجعل دليلاً على اللافظ وهكذا في كل مادة تحقق فيها العلم الاكتسابي يتحقق فيها الاستدلالي(**لأنه**) أي الاستدالالي (**الذي يحصل بالنظر في الدليل**) فقط والاكتسابي مايحصل بالاختيار وهوأعم من النظر في الدليل لإصغاء وتقليب الحدقة (**فكل استدلالي اكتسابي ولاعكس**) وهوظاهر (**كالأبصار**) أي كالعلم الحاصل بالرؤية (**الحاصل بالقصد والاختيار**) فهو اكتسابي

لااستدلالي (**وأما الضروري**) غرضه بيان الاصطلاحين في الضروري وتوطئة لدفع التناقض عن كلام صاحب البداية (**فقد يقال**) أي يستعمل في مقابلة الاكتسابي فمعنى الضروري ماليس باكتسابي (**ويفسر**) الضروري حينئذٍ (**بما لايكون تحصيله مقدوراً للخلق**) هذا التفسير منقول عن الإمام الباقلاني (**أي يكون حاصلاً من غيراختيار للمخلوق**) فحينئذٍ صارت دائرة الضروري ضيقة.

فإن قيل: أن تعريف الضروري المقابل للاكتسابي لايكون مانعاً عن دخول الغير فيه(صغرى) وكلما هذا شأنه يكون باطلاً(كبرى) فتعريف الضروري باطل(نتيجة) أما الصغرى فلأنه يدخل فيه العلم بكنه الواجب لأن هذا العلم لايكون تحصيله مقدوراً للخلق مع أن العلم بكنه الواجب تعالى محال.

أجابه عنه العلامة الخيالي رح بأن كلمة ماعبارة عن العلم الحاصل لنا من غيرإختيارٍ لاعن مطلق العلم سواءً كان حاصلاً لنا أولاحتى يتناول التعريف للعلم بكنه الواجب تعالى.

فإن قيل: أن كلمة مامن ألفاظ العموم فما الدليل على التخصيص المذكور.

أجاب الخيالي رح أن الدليل على التخصيص المذكور هوكون الضروري من اقسام العلم الحادث والعلم الحادث هوالعلم الحاصل واعترض المحشي- جندرحمه الله أولاً على جوابه الأول بأن تقييد العلم بالحاصل لايصح لأن الحصول معتبر في ماهية العلم واطلاق العلم على ماليس بحاصلٍ بطريق المجاز.

أجابه عنه اللاهوري رحمه الله بجوابين الأول أن اعتبار الحصول في ماهية العلم مذهب الحكماء فإنهم عرفوه بأنه الصورة الحاصلة وأماعنداهل الكلام فهوصفة توجب تميزاً الخ وصفة يتجلى بها المذكورالخ فلايكون الحصول معتبراً في ماهية العلم والثاني سلمنا أن الحصول معتبرفي ماهية العلم. لكن اطلاق العلم على مامن شأنه الحصول مجازاً شائع فيما بينهم فقيده بالحاصل لدفع توهم ارادة هذا المعنى المجازي واعترض ثانياً على جوابه عن الاعتراض الثاني بأن مثل هذه القرينة في باب التعريفات غيرمقبولة.

قلنا: فاذكروجه عدم المقبولية.

واعترض ثالثاً: بأن جعل الضروري من اقسام العلم الحادث لايصح لأن الضروري بمعنى مالايتوقف على النظر يشمل علم الواجب ايضاً مع أنه قديم واجاب اولاً بأنه لايشمل علم الواجب لان النظري مختص بالحادث **فيجب:** أن يكون الضروري ايضاً مختصاً به فإن بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكة وثانياً بأن الضروري وانكان يشمل علم الواجب تعالى لكنه يوهم الحدوث وهونقصٌ فلايقال لعلم الله تعالى أنه ضروري **(وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر)** الضروري **(حينئذ بمايحصل بدون فكرونظرفي الدليل)** فحينئذٍ صارت دائرة الضروري وسبعة فالإدراك الحاصل بالاصغاء وتقليب الحدقة وغيرهما داخلة في الضروري على هذا الاصلاح **(فمن ههنا)** أي من أجل اختلاف الاصطلاحين في الضروري **(جعل بعضهم)** أي بعض المصنفين من المتكلمين **(العلم الحاصل بالحواس إكتسابياً)** هذا على الاصطلاح الأول ولم يجعلوه ضرورياً لأن الضروري على هذا الاصطلاح عبارة عمالايكون تحصيله مقدوراً للمخلوق أي الحاصل بلااختيارٍ **(وجعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس ضرورياً)** هذا على الاصطلاح الثاني **(أي حاصلاً بدون الاستدلال)** هذا تفسيرالضروري على الاصطلاح الثاني واذا عرفت الاصطلاحين **(فظهرأن لاتناقض)** غرضه تصريح بدفع التناقض بعدالتمهيد **(في كلام صاحب البداية)** اعلم أنه لابدههنا من بيان امرين الأول بيان التناقض والثاني بيان دفعه أماالأول فهوأن صاحب البداية قسَّم العلم أولاً إلى ضروري وإكتسابي وهذا هوالتقسيم الأول وفيه جعل الضروري مقابلاً للإكتسابي ثم قسم الإكتسابي إلى ضروري وإستدلالي لأن الضروري في التقسيم الثاني للعلم الحاصل من نظرالعقل لأنه قسم العلم الحاصل من نظرالعقل إلى ضروري وإستدلالي والعلم الحاصل من نظرالعقل قسم للإكتسابي لأن العقل من اسباب العلم الإكتسابي فيكون الضروري قسيماً للإكتسابي لأن قسم القسم للشيء قسم لذلك الشيء مع أنه كان قسيماً للإكتسابي حاصله أنه قسم العلم إلى ضروري واكتسابي ثم قسم الإكتسابي إلى ضروري واستدلالي فجعل الضروري قسماً للإكتسابي أولاً وقسماً له ثانياً وهوتناقض لأن قسيم الشيء يكون مبائناً عنه البتة وأما الثاني أي وجه الاندفاع فهو أن المراد من الضروري الذي هوقسيم الاكتسابي هو على

الاصطلاح الأول أي مايكون حاصلاً من غيراختيارٍ للمخلوق والمراد من الضروري الذي هوقسم الإكتسابي هو الضرورى على الاصطلاح الثاني أي مايحصل بدون فكرٍ ونظرفي الدليل وربما يقع الغلط بسبب الغفلة عن الاصطلاحين ولك أن تقول في بيان التناقض (١)أن الإستدلالي والضروري اخصان من الإكتسابي لأنهما قسمان للعلم الحاصل بنظرالعقل وهوقسم للإكتسابي وقسم القسم قسم فيكون الضروري والإستدلالي قسمان للإكتسابي والقسم يكون اخص (٢)ونقيض الإستدلالي هو الضروري في التقسيم الثاني ونقيض الإكتسابي هوالضروري في التقسيم الأول (٣)فيكون الضروري في التقسيم الثاني أعم لأنه نقيض الأخص والضروري في التقسيم الأول أخص لأنه نقيض الأعم ونقيض الأخص يكون اعم من نقيض الأعم (٤)والضروري الأعم(الضروري في التقسيم الثاني) قسم للإكتسابي لأنه قسم للعلم الحاصل بنظرالعقل وهوقسم للإكتسابي لأن قسم القسم قسم فالضروري الأعم قسم للإكتسابي وكلما كان الأعم قسماً لشيء يكون الأخص ايضاً قسماً لذلك الشيء فيكون الضروري في التقسيم الأول ايضاً قسماً للإكتسابي مع أنه قسيمه فصارقسيم الشيء قسماً منه.

والجواب: بانالانسلم ان الضروري اخص من الإكتسابي وانكان قسماً منه بل بينهما العموم والخصوص من وجهٍ لتصادقهما في الحسيات وتفارق الإكتسابي في النظريات وتفارق الضروري في الوجدانيات وهذه النسبة أي نسبة العموم من وجه في التحقيق بين المقسم وقيود الأقسام كماتقول هذا الحيوان أما حيوان أبيض أوحيوان غيرأبيض فلايرد ماقيل أنه كيف يتحقق ذلك النسبة بين المقسم والأقسام اذلابدبينهما من العموم والخصوص المطلق ثم أن العلامة الخيالي رحمه الله اعترض على الشارح رحمه الله بأنالانسلم وجودالتناقض في كلام صاحب البداية لأنه قدمر في كلام المصنف رحمه الله في قوله(واسباب العلم للخلق ثلاثة الخ) أن علم الخلق سواءً كان بديهيا اوكسبياً لايكون الا بالأسباب وصاحب البداية جعل الكسبي مايكون بمباشرة الأسباب حيث قال(واكتسابي وهومايحدثه الله تعالى فيه بواسطة الكسب وهومباشرة أسبابه ثم قسم مطلق الأسباب سواءً كان مباشراً اوغيرمباشرٍ لا الأسباب المباشرة فقط إلى اسباب ثلاثة الحوس السليمة والخبرالصادق والعقل بقرينة وضع الظاهر موضع المضمرحيث قال

واسبابه ثلاثة ولم يقل هي ثلاثة تنبيهاً على أن المراد بالأسباب مطلقها لا الأسباب المباشرة ثم قسم صاحب البداية العلم الحاصل بنظرالعقل أي ماهو بسبب خاصٍ إلى الضروري والأستدلالي حيث قال(والحاصل من نظرالعقل قسمان الخ) والحاصل أن الكسبي مايكون حاصلاً بالأسباب المباشرة والضروري القسيم للكسبي قسم للعلم الحاصل بنظرالعقل وهوقسم لمطلق السبب فيكون الضروري قسماً للمطلق السبب لأن قسم القسم للشيء قسم لذلك الشيء لاللسبب المباشر حتى يكون قسماً للكسبي وقيل في الجواب عن جانب الشارح بأن كلامه مبني على الظاهر وكلام الخيالي مبني على التحقيق وفي الظاهر يلزم التناقض فيحتاج إلى الدفع وفي التحقيق لايلزم فلايحتاج إليه **(والإلهام)** غرضه دفع اعتراض وهوأن حصراسباب العلم في الثلاثة غيرصحيح لأن الإلهام ايضاً سببه وحاصل الدفع أنه ليس بسبب للعلم عند أهل الحق لعامة الخلق ولايصح به الإلزام على الغير**(المفسر بإلقاء معنىً)** غرضه أولاً تعريف الإلهام لئلايلزم الحكم على المجهول المطلق فإن الإلهام محكوم عليه بقوله(ليس من أساب المعرفة) وثانياً دفع دخلٍ وهوأن الإلهام قديطلق على القاء معنىً بطريق الفيض أي بلاسابقية طلب ومباشرة اسباب وقديطلق على إلقاء معنىً بطريق الإستفاضة أي الإلقاء المسبوق بالطلب ومباشرة الأسباب والثاني راجع إلى نظرالعقل فيكون سبباً للعلم لعامة الخلق قال الكسيلي رحمه الله (اشاربه إلى أن الإلهام قديفسر بمايعم من الإلقاء بطريق الفيض أي بلا سابقية طلب ولامباشرة الأسباب ومن الإلقاء بطريق الإستفاضة أي مع سابقية الطلب انتهى) فمافي الحاشية لعله سهو الكاتب والمراد من ذلك العام هوالاعلام الشامل للإعلام بإنزال الكتب.

أجاب: بأن المراد هوالإلهام بالمعنى الأول وبهذا المعنى ليس هومن اسباب العلم لعامة الخلق وثالثاً دفع دخلٍ ايضاً وهو أن الإلهام قديفسر بالإعلام وهوالتنبيه بإنزال الكتب مع أنه بهذا المعنى سبب للعلم وراجع إلى الخبرالصادق حاصل الدفع أن المراد من الإلهام هوالالقاء بطريق الفيض.

فان قيل: المعنى يقابل اللفظ مع أن الإلهام لايختص بإلقاء معنى بل يتعلق بإلقاء الألفاظ ايضاً.

قلنا: المراد من المعنى مايقابل المحسوس فيتعلق بالألفاظ ايضاً كما أن سيدالطائفة الحاج امداد الله المهاجر المكي رحمه الله قرء الفنون إلى الكافية وقرء في الحديث المشكاة فقط

فجاء على لسانه مرة الاصطلاحاة العلمية الدقيقة فاختلج في قلب بعض الحاضرين أنه ليس بعالم اصطلاحي والكشف لايتعلق بالألفاظ بل يتعلق بالمعاني فقط فانكشف هذا الخاطر إلى الشيخ فقال في البديهة أنه كما يلقى المعاني في القلب كذلك يكون القاء المعاني والألفاظ جميعاً(**في القلب بطريق الفيض**) أي بلا كسبٍ واحترزبه عن الوسوسة وعن العلم الحاصل بالإستدلال والإكتساب (**ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عندأهل الحق**) أي أهل السنة والجماعة خلافاً لبعض الصوفية والشيعة ودليلهم قوله تعالى(**فألهمها فجورها وتقوها**).

قلنا: لانسلم دلالة الأية على سببيّة الإلهام للعلم ولوسلم فالمراد بالإلهام ههنا هوالإعلام بإرسال الرسول وإنزال الكتب لاالمعنى المتنازع فيه. (**وكان الأولى**) للماتن وجه الأولوية أنه ذكر المعرفة مكان العلم وفي المعرفة احتمالان الأول احتمال أن يكون مبايناً للعلم فلايلزم من عدم كون الإلهام سبباً للمعرفة عدم كونه سبباً للعلم لأن نفي السببية عنه لشيء لايستلزم نفي السببية عنه لمباينة فيختل حصرالأسباب في الثلاثة والثاني أن يكون أخص من العلم ونفى السببية للأخص لايستلزم نفي السببية للأعم هذا اعتراض على الماتن (**الا أنه حاول**) أي قصد غرضه جواب: عن الاعتراض المذكور (**أن مرادنا بالعلم والمعرفة شيء واحد**)حاصله أن الوجه لذكر المعرفة دون العلم هوالتنبيه على أنهما شيءٌ واحد والفرق بينهما مذهب البعض فإن علماء العربية فرقوا بينهما بأن العلم مختص بالمركبات والمعرفة مختص بالبسائط والحكماء فرقوا بينهما بأن العلم مختص بالكليات والمعرفة مختص بالجزئيات وقيل المعرفة ادراك مسبوق بالعدم بخلاف العلم فإنه اعم فلذا يقال للواجب العالم ولايقال له العارف وقيل المعرفة ادراك الشيء بتدبروتفكر والعلم اعم فلايجوز إستعمال المعرفة في البديهيات لعدم وجود التدبر والتفكر فيها وقيل المعرفة ادراك الجزئيات من دليل والعلم ادراك الكليات وقيل المعرفة ادراك بصوره وعلاماته والعلم ادراك الشيء بحقيقته وقيل المعرفة يستعمل في التصورات والعلم في التصديقات وقيل أن المعرفة عبارة عن الإدراك الثاني من الإدراكين الذين تخلل بينهما عدم بخلاف العلم فإنه (**اعم الا أن تخصيص اه**) حاصله أن الصحة قديكون بمعنى الوجود وقديكون بمعنى مقابل

الفساد فيعلم منه أن الإلهام ليس بسبب للعلم على وجود الشيء وصحته ويجوز أن يكون سبباً للعلم على عدم الشيء وفساده فلما كان سبباً اختل حصرالأسباب في الثلاثة والجواب أن المراد من الصحة ههنا الثبوت كماقال الشاعر.

صح عندالناس أني عاشق

غيرأن لم يعرفوا عشقي لمن

فقوله(صح) معناه ثبت واجاب البعض بأن المراد من الشيء هوالحكم الذي هوالوقوع أواللاوقوع ومعنى الصحة مطابقة الحكم للواقع ومعرفة صحة هذا الحكم هوالتصديق وقيل في لجواب أن المراد من صحة الشيء نفس الشيء والشيء بمعنى مايعلم ويخبرعنه الشامل للموجود والمعدوم أونقول سلمنا أن الصحة بمعنى الوجود أومقابل الفساد لكن الكلام من باب المجاز بذكرالخاص وارادة العام (**ثم الظاهرالخ**) غرضه دفع اعتراض وهو أن عدم كون الإلهام سبباً للعلم مخالف عن الحديث كقوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظربنورالله حاصل الدفع أن المراد ههنا من الاسباب هي لعامة الخلق بحيث يحصل به الإلزام على الغيرفخرج الإلهام بوجهين الأول أنه ليس لعامة الخلق والثاني أنه لايحصل به الإلزام على الغير (**وأماخبرالواحد الخ**) غرضه دفع اعتراض بأن حصرالاسباب للعلم في الثلاثة ممنوع لأن خبرالواحد العدل وتقليد المجتهد ايضاً من اسباب العلم وحاصل الدفع ظاهر فكأنه أي المصنف اراد في قوله (**واسباب العلم بالعلم مالايشملهما**) أي النطق والتقليد.

فإن قيل: ان تعريف العلم فيما سبق بقوله صفة يتجلى الخ ينافي هذه الإرادة لأن العلم بذلك التعريف يعم اليقيني وغيره كماقال الشارح هناك والتصديقات اليقينية وغير اليقينية الخ.

قلنا: ماقاله الشارح أولاً قدرده ثانياً لأنه لماحمل التجلى على الإنكشاف التام لم يشمل العلم الظن.

فإن قيل: هذا الجواب قاصرعن مطلوبنا إذ مطلوبنا عدم الشمول للظن والتقليد كليهما والمعلوم من ذلك الجواب هوعدم الشمول للظن فقط.

قلنا: التقليد من قبيل الظن الغالب فشموله للظن شمول للتقليد ايضاً.

فإن قيل: شمول التعريف للظن لم يكن مقطوعاً به كما يشعربه قوله ينبغي ولعدم القطع اورد كلمة كان الموضوعة للشك والتردد.

قلنا: كثيراً مايجيئ ينبغي بمعنى يجب وكذلك لفظ كان كثيراً ما يجيئ للتحقيق. قوله **وإلا فلاوجه** أي ان كان المراد من العلم هوالعلم الشامل لهما(مقدم) فلاوجه لحصرالأسباب في الثلاثة(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله واعترض عليه بأنه لاملازمة بين ارادة العلم الشامل لهما وبين اختلال الحصر لأنه يجوز أن يكون مراده من العلم هوالعلم الشامل لهما ويكون الحصر للأسباب المعتدة وهي المفيدة للعلم بلاتخلف وماسوى الثلاثة يجرى في العلم المرتب بها التخلف وأشارإلى هذا الاعتراض محشي- احمدجندفي حاشية(٢) ص(١٩) بقوله (وقوله وإلا فلاوجه له ليس على ماينبغي كمالايخفى).

قلنا: في صورة شمول العلم للظن والتقليد يصح الحصر لكن مع تكلف بتقيد الأسباب بالأسباب المعتدة المفيدة للعلم بلاتخلفٍ مع عدم القرينة عليه ومراد الشارح بقوله وإلا فلاوجه اه أي فلاوجه له بدون التكلف **(والعالم)** مشتق من العلم بالفتح بمعنى العلامة وقدجاء فاعل بالفتح لمايفعل به كالخاتم لما يختم به فكذالعالم لمايعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الصانع أي المصنوعات وغرض المصنف رحمه الله بيان ثلاث مقدمات لاثبات الذات والصفات **الأولى** أن العالم بجميع اجزائه محدث بالفتح واستدل عليه بأن العالم اعيان واعراض وكلاهما محدثان فالعالم محدث **والثانية** أن كل محدث بالفتح لابدله من محدث بالكسر لاستحالة الترجيح من غيرمرجحٍ لأن وجود الممكن وعدمه سيان فترجيح احدهما بدون الصانع ترجيح بلامرجح **والثالث** أن الممكن لايمكن أن يكون صانعاً فثبت أن المحدث هوالله تعالى وليس الإيجاد من شان الميت فثبت له صفة الحيوة وليس التخليق من شأن المضطر والعاجز والجاهل والأصم والأعمى فثبت له تعالى صفة القدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام **(أي ماسوى الله تعالى)** غرض الشارح تفسير العالم وكلمة ماموصولة وسوى ظرف بمعنى غير والمراد من الغيرية هي الغيرية المصطلحة عندالمتكلمين وهو ماينفك عنه فخرج الذات والصفات من العالم.

فإن قيل: كلمة ماتعم الأجناس والأنواع والأشخاص فينبغي أن يصح اطلاق العالم على الشخص والنوع ايضاً مع أنه لايقال زيدعالم اوانسان عالم.

قلنا: كلمة ماوانكانت عامة لكن المراد منها الأجناس.

فإن قيل: هذه ارادة معنى من المشترك بلاقرينة وهي لايجوز.

قلنا: قرينة مابعده وهوقوله عالم الأجناس. (**من الموجودات**) بيان أول للموصول.

فإن قيل: كلمة ماالموصولة عبارة عن الأجناس والأجناس غيرموجودة في الخارج والموجود في الخارج هي الأشخاص فلايصح بيان كلمة مابالموجودات.

قلنا: الاجناس وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بإعتبار الأشخاص والافراد (**ممايعلم به الصانع**) (١) بيان ثان للموصول (٢) أوبيان للموجودات (٣) أوجزء للتعريف وفائدته اخراج صفات الله عن العالم لكنه ضعيف لأن الشارح رحمه الله اختار اخراج الصفات بقوله ماسوى الله تعالى (٤) فالراجح أن غرضه بيان وجه التسمية بعدتمام التعريف (**يقال عالم الأجسام وعالم الأعراض**) الغرض منه دفع اعتراضين الأول أن العالم يطلق على الجزئيات فعلى هذا يصح أن يقال عالم زيد وعالم عمرمع أنه لايصح والثاني أن العالم لعله يكون اسماً لمجموع ماسوى الله تعالى فلايصح جمعيته في قوله تعالى(رب العلمين الأية) حاصل الدفع أنه لايطلق على الجزئيات بل يطلق على كل واحدٍ من الأجناس وعلى مجموع الأجناس فهو اسم للقدرالمشترك (**بينهما وعالم النباتات**) اعلم أن ههنا نسختين الأولى النباتات بصيغة الجمع والثانية النبات بصيغة المفرد فأشار المحشي(٧) ص(١٩) إلى اعتراض على النسخة الثانية وإلى جوابين عنه اما الاعتراض فهو أنه لم جمع الأجسام والاعراض وأفرد البواقي أي النبات والحيوان واما الجواب الأول فهو أن الشارح رحمه الله راع ماهوالمشهور في ألسنتهم واطلاقاتهم فإن المشهور في ألسنتهم واطلاقاتهم ذكرالأجسام والأعراض بصيغة الجمع وذكرالنبات والحيوان بصيغة المفرد واما الثاني فإشارإليه بقوله(وفيه نكتة اخرى الخ) وبينها صاحب النبراس رحمه الله بأن الأولين يشتملان على اجناس مختلفة بخلاف الأخرين فإن كل واحدٍ منهما جنس واحد (**فتخرج صفات الله**) عن تعريف العالم (**لأنها ليست غيرالذات**) بالغيرية الحكمية

(كما أنها ليست عينها) أي عين الذات بالعينية المنطيقية وتوضيحه أن العينية على قسمين الأول عينية منطقية وهي عبارة عن الاتحاد المفهومي والمصداقي والثاني عينية حكمية وهي عبارة عن أن يكون منشأ الانتزاع نفس الذات مع قطع النظرعن الحيثيات الزائدة كصفاته تعالى فإنها منتزعة عن نفس ذاته تعالى **(بجميع أجزائه من السموات ومافيها)** كالكواكب والملائكة **(والأرض وماعليها)** كالعناصرأي الماء والنار والهواء والارض وكالمواليد أي الحيوانات والنباتات والمعدنيات فإنها مركبة من العناصر الأربعة **(محدث)** وانماقال بجيمع أجزائه لأن حدوث البعض لاينكره الفلاسفة ثم لما يرد أن الغرض من هذا الكلام هوالرد على الفلاسفة ولايحصل هذا الغرض بقوله محدث لأن الحدوث على قسمين ذاتي وزماني والفلاسفة يقولون بأن العالم حادث ذاتي أي يقرّون بالحدوث الذاتي للعالم فأجاب بقوله **(أي مخرج من العدم إلى الوجود)** يعني المراد من الحدوث هوالحدوث الزماني فالعالم عندنا حادث بالزمان خلافاً للفلاسفة ثم لماتوهم أنه يجوز أن يكون المراد بالعدم سلب الوجود عن مرتبة الذات سلباً بسيطاً وهولاينافي القدم الزماني القائل به الفلاسفة اجاب بقوله **(بمعنى أنه كان معدوماً فوجد)** أي هو حادث بالزمان وقال عصام رحمه الله غرضه دفع توهم وهوأنه لامعنى للخروج من العدم إلى الوجود لأن العدم لايكون محلاً لشيء حتى يخرج عنه الشيء إلى الوجود حاصل الدفع أن المراد معناه المجازي وهوأنه كان معدوماً فوجد **(خلافاً للفلاسفة فإنهم)** لايسلمون حدوث جميع اجزاء العالم حيث كلمة حيث تعليلية أي لأنهم **(ذهبوا إلى قدم السموات بموادّها)** بتشديد الدال جمع مادة والمراد بها الهيولى وعندهم الأفلاك تسعة ولكل فلك مادة علحدة وللعناصر مادة واحدة فالمواد عندهم عشرة **(وصورها)** أي الصور الجسمية والنوعية **(وأشكالها)** جمع شكل وهوعبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم أوالسطح من احاطة حدٍ واحدٍ اوحدود والحاصل أنه لاحادث عندالفلاسفة إلاالحركات الجزئية والأوضاع الجزئية وذهبوا **(إلى قدم العناصر)** جمع عنصر بضم العين بمعنى الأصل سمى به الارض والماء والهواء والنار لأنها اصول المواليد الثلاثة **(بموادها)** الأولى بمادتها لأن

مادة العناصر عندهم واحدة بالشخص **(وصورها)** أي الصورة الجسمية والنوعية لكن النوع أي لكن صورالعناصربالنوع.

فإن قيل: المشهور من مذهب الحكماء أن الصورالنوعية للعناصر ليست بقديمة بالنوع لأن العناصر تنقلب بعضها ببعض كالماء بالثلج وعكسه والماء هواء وبالعكس.

قلنا: المراد من صورها الصور الجسمية أونقول المراد الصور الجسمية والنوعية لكنه أراد بالنوع النوع الإضافي وهولا ينافي الجنسية **(بمعنى أنها)** أي المواد **(لم تخل قط عن صورة ما)**.

اعلم: أن ارسطاطاليس واتباعه من المشائين ذهبوا إلى أن الجسم مركب من جوهرين يُحل احدهما في الأخر ويسمى المحل الهيولى والحال الصورة ودليلهم أن الأجسام القابلة للانفصال مثل الماء والنار تجب أن تكون متصلة وإلا لزم الجزء الذي لايتجزي فاالقابل للانفصال لايخلوا ما أن يكون هوالجسم أوالصورة الجسمية أوشيء اخر فعلى الأول والثاني يلزم اجتماع الاتصال والانفصال اذ القابل يجب وجوده مع المقبول فتعين الشق الأخير بأن القابل للانفصال هوشيء اخر وهوالمعنيّ من الهيولى فالهيولى عبارة عن الجوهرالمستعدللصور والهيئات والاتصال والانفصال وغيرها والصورة الجسمية ماهية نوعية هو الجوهر الممتدفي الجهات الثلاثة والصورة النوعية عندهم مبدء الاثار حيث قالوا أن الأجسام بعد اتفاقها في حقيقة الجسمية مختلفة الطبائع كالنار للحرق والماء للبرودة فثبت أن في الجسم شيئاً اخر وهومبدء تلك الأثار ويسمونه الصورة النوعية وهي جوهرعندالبعض وعرض عندالبعض **(نعم اطلقوا)** الحكماء **(القول بحدوث ماسوى الله)** غرضه دفع اعتراض وهو انك حكيت عن الفلاسفة القول بقدم السموات والعناصر وهم قدصرحوا بحدوث ماسوى الله حاصل الدفع انهم صرحوا بالحدوث الذاتي لاالزماني ومعنى الحدوث الذاتي الاحتياج إلى الغير ومعنى الحدوث الزماني سبقية العدم عليه **(لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير)**أي الواجب هذا هوالحدوث الذاتي **(لابمعنى سبق العدم عليه)** أي على ماسوى الله أي لايقولون بالحدوث الزماني **(ثم أشارالى دليل**

حدوث العالم) غرض الشارح بيان غرض المصنف رحمه الله بأن غرضه بيان دليل على حدوث العالم بأن العالم اعيان واعراض وكلاهما حادثان فالعالم حادث.

فإن قيل: فلم لم يقل صرّح بدليل حدوث العالم.

قلنا: لعدم ذكرالدليل بتمامه فالمقصود من هذه العبارة هوالتقسيم والإشارة إلى الأقسام ويحصل منها الدليل **(اعيان واعراض)** يعني أن العالم منحصر في الأعيان والأعراض.

فإن قيل: العين جنس يشمل القليل أي الواحد والكثير فلاحاجة إلى جمعيته فالأولى أن يقال عين وعرض واليه أشار الشارح حيث قال(لأنه أن قام بذاته فعين) بصيغية المفرد.

قلنا: الجمعية للإشارة إلى تعدد أنواعه وشموله للأجناس المختلفة وأما الشارح فلما كان بصدد التعريف أورد صيغة المفرد الدال على الجنس إذ التعريف لايكون للأفراد الدال عليه الجمع بل للجنس.

لأنه الضمير إلى ماسوى الله أوللممكن وهو مفهوم مماسبق غرض الشارح بيان دليل الحصر**(وكل منهما حادث)** غرضه دفع توهم وهوأن قول المصنف رحمه الله(إذ هواعيان وأعراض) لايصح أن يصير دليلاً على حدوث العالم لأن الدليل لابدفيه من مقدمتين وهذه مقدمة واحدة حاصل الدفع أن المذكور في المتن صغرى والكبرى محذوفة تزيينه أن العالم اعيان واعراض(صغرى) وكل منهما حادث(كبرى) فالعالم حادث(نتيجة) وقوله **لأنه ان (قام بذاته فعين والافعرض)** دليل للصغرى **(ولم يتعرض له المصنف)** أي سكت عن ذكر دليل الكبرى

فإن قيل: كما أنه سكت عن ذكر دليل الكبرى كذلك سكت عن ذكر نفس الكبرى.

قلنا: المرادعدم التعرض صراحة وإشارةً والكبرى مطوية فهي متعرضة اليها إشارةً **(بهذا المختصر)**المسمّى بالعقائد**(كيف)**أي كيف يليق به**(وهو مقصورعلى المسائل دون الدلائل)**.

فإن قيل: هذا ينافي قوله ثم اشار إلى دليل حدوث العالم.

قلنا: نمهدلك أولاً أن لاهل الحق دليلين اجمالي وتفصيلي والدليل الإجمالي يكون إشارة إلى الدليل التفصيلي واكثرأدلة المتن اجمالية وبعضها تفصيلية وأدلة الشرح تفصيلية فلهم على

حدوث العالم دليلان (١) اجمالي ذكره المصنف بقوله إذهو اعيان واعراض وهو اشارة إلى الدليل التفصيلي (٢) وتفصيلي ذكره الشارح بقوله فيمابعد(وإذا تقرر أن العالم اعيان واعراض فنقول في الجواب أن المراد من الدلائل هي التفصيلي وان القصر في قوله وهومقصورعلى المسائل دون الدلائل ادعائي الحاقاً للنادر أي الأدلة التفصيلية بالمعدوم فالمراد من الدلائل الدلائل التفصيلية فلم يتعرض المصنف للأدلة التفصيلية لأن الكتاب مقصورعلى المسائل دون الدلائل التفصيلية أونقول القصر اضافي وبالنظرإلى الأدلة التفصيلية دون الحقيقية وبالنظر إلى الأدلة الإجمالية أيضاً فإن الأدلة الإجمالية كثيرة في الكتاب.

ثم في بعض النسخ تحت قول الشارح دون الدلائل نكتة(أي جعل العين) أقول هذا سهو من الكاتب اذهي تحت قوله بقرينة(جعله من اقسام العالم) **(فالأعيان)**.

فإن قيل: قوله الأعيان معرف وكل معرف يجب أي يكون مفرداً وإلايلزم التعريف بالإفراد.

قلنا: اللام للجنس وهو يبطل الجمعية **(ماله قيام بذاته)** غرضه بيان تعريف العين قال الشارح **(أي ممكن)** غرض الشارح دفع اعتراض وهو أن كلمة ماههنا للعموم فتكون عبارة عن الموجود أوعن الشيء فعلى هذا صدق تعريف العين على الواجب لأنه ايضاً قائم بذاته حاصل الدفع أن كلمة ماعبارة عن الممكن فخرج الواجب.

فإن قيل: لايخرج الواجب عن التعريف وان أريدمن كلمة ما الممكن لأن الواجب ايضاً ممكن بالإمكان العام المقيد بجانب الوجود.

قلنا: المراد بالممكن الممكن الخاص والواجب ليس من افراد الممكن الخاص.

فا قيل ارادة الممكن الخاص من اللفظ العام بلاقرينة لايجوز.

قلنا: بأن القرينة التي هي قرينة للتقيد بالممكن واشاراليها الشارح بقوله(بقرينة جعله الخ) فهي قرينة لتقيدالممكن بقيدالخاص **(بقرينة جعله)** أي جعل العين **(من اقسام العالم)** أي فسّرنا كلمة مابالممكن بقرينة أن العين قسم من العالم والعالم ممكن وكذلك فسرناالممكن بالممكن الخاص بقرينة أن العين قسم من العالم والعالم من الممكن الخاص حاصله أن المقسم مختص بالممكن الخاص وتخصيص المقسم به يستلزم اختصاص الأقسام به.

فإن قيل: يجوز عموم القسم من المقسم بالعموم الوجهي فيجوز أن يكون المقسم (العالم) مختصاً بالممكن الخاص ويكون قسمه أي العين عاماً وشاملاً للواجب ايضاً.

فقيل في الجواب: بأن ذلك الجواز انما هو في قيدالقسم لا في القسم والأعيان ههنا قسم للعالم لاقيده أقول هذاسهو بين فان القسم عبارة عن المقسم والقيد فاالقسم عالم العين وقيدالقسم هوالعين فلما كان العين قيداً للقسم صح الاعتراض فإنه يجوز عموم قيدالقسم فالحق في الجواب انالانسلم عموم العين بحيث يشمل الواجب فإن العين معرف بماله قيام بذاته وفسرالقيام بذاته بماله تحيز بنفسه والتحيز بنفسه من خواص الممكن فالقيام بالذات بهذا التفسير مختص بالممكن فكذا العين ثم لماورد أن قيام الشيء بنفسه محال لأنه لابد أن يكون القائم مغائراً عما قام به ولامغايرة بين الشيء ونفسه اجاب بقوله ومعنى قيامه بذاته عندالمتكلمين أن يتحيز بنفسه.

واعترض: عصام على الشارح رحمه الله بأن التحيز بالذات عبارة عن كونه مشاراً إليه بالإشارة الحسية بالذات بأنه ههنا أوهناك لاعدم كون التحيز معلولاً لتحيز شيء اخر كما فسره الشارح به حيث قال غبرتابع تحيزه لتحيز شيء اخر فإنه لوكان عبارة عن أن لايكون تحيز شيء معلولاً وتابعاً لتحيز شيء أخر لخرج تحيزالعين اذاكان كلاً فإن العين الكل متحيزبالذات مع أن تحيزه معلول وتابع لتحيزات الأجزاء كما أن الكل معلول الأجزاء.

قلنا: أولاً ماقاله الشارح صحيح ولانسلم أن تحيز الكل معلول لتحيزات الأجزاء بل تحيزالكل هوبعينه تحيزات الأجزاء والإلزم أن يكون الشيء واسطة في العروض لنفسه ونقول ثانياً سلمنا أن تحيز الكل معلول وتابع لتحيزات الإجزاء لكن الجزء ليس غيرالكل فلوكان تحيزه تابعاً لتحيزات الأجزاء فلاضيرفيه لأن حينئذٍ لايكون تابعاً لشيء مغائراً فلايصدق عليه أن تحيزه تابع لتحيزشيء أخر فإن الجزليس بشيء أخر ونقول ثالثاً أن كون الشيء مشاراً اليه بالإشارة الحسية هومعنى تحيزالشيء ومعنى قوله بالذات أن لايكون تحيزه معلولاً لتحيزشيء أخر مغائرعنه فالفرق في العبارة فقط.

فإن قيل: فسرالحكماء القيام بالذات بالاستغناء عن محل مقوم أي الاستقلال في الوجود والقيام بالغير بالاختصاص الذي يصيربه احد الشئين نعتاً والأخر منعوتاً وخالفهم

المتكلمون حيث فسروا القيام بالذات بالتحيز بالذات والقيام بالغير بالتحيز بالغير فمانكتة المخالفة.

قلنا: نكتتها التحاشي عن اطلاق العرض على صفات الواجب تعالى فإن صفات الواجب تعالى ليست من الأعيان لأنها ليست بمتحيزة بالذات ولامن الأعراض لأنها ليست بمتحيزة بالغير أي بتبعية الموصوف(لله تعالى) فإن تحيزها بتبعية الموصوف يقتضي تحيزالموصوف بالذات مع أنه تعالى منزه عن التحيز وعلى تفسير الحكماء تدخل الصفات القديمة في العرض.

فإن قيل: فورد الاعتراض على الحكماء فإن تعريفهم غيرمانع عن دخول الصفات القديمة في العرض.

قلنا: الشرط في مادة النقض هوالوجود والتحقق والحكماء لايعترفون بوجود الصفات القديمة فإنهم ينفون الصفات الزائدة عن الواجب.

فإن قيل: تفسيرالمتكلمين غيرجامع لأفراده وكل ماهذا شأنه يكون باطلاً بداهة أما الصغرى فلخروج صفاة المجردات الحادثة فإنها من العرض مع أنها ليست بتابعةٍ في التحيزلتحيز الموصوف لعدم التحيز لموصوفها وهوالمجرد.

قلنا: كماقلنا بأن الشرط في مادة النقص هوالوجود والمتكلمون ينكرون المجردات الحادثة فكيف يسلمون صفاتها.

فإن قيل: بعض المتكلمين من المتأخرين يعترفون بتجرد النفس الناطقة الحادثة فيرد عليهم أن تعريفي العين والعرض لايكونان جامعين لأفرادهما أما عدم جامعية تعريف العين فلخروج النفس الناطقة فإنه عين مع انها غير متحيز بالذات وأما عدم جامعية تعريف العرض فلخروج صفات النفس الناطقة فإنها اعراض مع أنها ليست بتابعةٍ لموصوفٍ متحيزٍ بالذات.

قلنا: المقصود تعريف العين والعرض بحيث لايشمل الواجب تعالى وصفاته فلابأس بخروج المجردالحادث وصفاته أونقول فالمذكور حينئذ عندهذا العبعض حكم العين والعرض ولايشترط في الحكم الجامعية والمانعية ثم أقول في حاشية عصام رقم(٣) ص(٢٠) سهو من قلم الكاتب واصل الحاشية هكذا(المشهور التحيز بالذات غيره الشارح إلى التحيز

بنفسه ومعنى التحيز بالذات أن يكون مشاراً اليه بالإشارة الحسية بالذات بأنه هنا اوهناك لاعدم كون التحيز معلولاً لتحيز شيء اخر حتى يرد تحيز العين الكل فإن تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الأجزاء كما أن الكل معلول الأجزاء ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات فتخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشياً عن اطلاق العرض عليها ولم يتحترزوا عن خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث وأما المتأخرون منهم القائلون بتجردالنفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه الخ فقوله في أول الحاشية(المشهور التحيزبالذات الخ) اعتراض على الشارح بأن المشهور في تفسيرالقيام بالذات هو التحيز بالذات فلم فسره الشارح بالتحيز بنفسه.

قلنا: الفرق بين التحيز بالذات والتحيز بنفسه لايعود إلى المعنى فتكون مؤاخذة لفظية لايليق بشأن العاقل وباقي الحاشية أوضحته فيما سبق بعون الله تعالى. ثم لما ورد أنه على هذا خرج الأعيان بأسرها لأنه لايصدق على شيء منها أنها متحيزة بنفسها بل هي متحيزة بواسطة الباري تعالى فتوهم المعترض في أن معنى قوله بنفسه نفي الواسطة مطلقاً اجاب بقوله(**غيرتابع تحيزه لتحيزشيء أخر**) أي المراد نفي الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت فقط والواجب تعالى واسطة سفيرية.

اعلم: أن معنى الواسطة هوالذريعة وهي لاتخلو أما أن تكون ذريعة للحصول الذهني ويقال لها الواسطة في العلم كالمعرِف في التصورات والدليل في التصديقات واما أن تكون ذريعة لثبوت شيء لشيء في الواقع ويقال لها الواسطة النفس الأمرية وهي على قسمين الأول الواسطة في العروض والثاني الواسطة في الثبوت فالأول عبارة عن أن تكون معروضة الحكم هي الواسطة فقط كعروض الحركة للجالس في السفينة بواسطة السفينة والثانية عبارة عن أن يكون ذوالواسطة معروضاً للحكم فهولايخلو اما أن يكون ذوالواسطة فقط معروضاً للحكم والواسطة سفيرة محضة ويقال لها القسم الأول للواسطة في الثبوت وتسمى بالواسطة السفيرية ايضاً كعروض الصبغ للثوب بواسطة الصباغ واما ان يكون كلاهما أي الواسطة وذوالواسطة معروضين للحكم كعروض الحركة القلم بواسطة اليد(**بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيزالجوهر**)ثم لما توهم أن المتبادر أن العرض في ـ

تحيزه تابع لتحيزمطلق الجوهر أي سواءً كان الجوهر موضوعاً له أولا مع أن بياض الجدار مثلاً ليس بتابع لتحيزالجوهر الأخر كالشجر والحجردفعه بقوله (**الذي هو**) أي الجوهر (**موضوعه**) أي موضوع العرض حاصل الدفع أن المراد من الجوهر هوموضوع ذلك العرض وليس هوالجوهر مطلقاً ثم لما يرد أن الموضوع قديطلق على مقابل المحمول وقديطلق على موضوع العلم وقديطلق على مايقابل المهمل وقد يطلق على نهاده شده مع أن إرادة كل منها غيرصحيح دفعه بقوله أي(**محله**) حاصل الدفع أن المراد من الموضوع ههنا محل العرض ثم لما توهم أنه لعل المراد من المحل هوالهيولى لأنه محل للصورة الجسمية وجزء للجسم عند الحكماء دفعه بقوله (**الذي يقومه**) حاصل الدفع أن المراد من المحل ههنا هوالمحل الذي يقرر العرض أي مايتوقف عليه وجود العرض والهيولى ليس كذلك فإن تقررالصورة لايتوقف عليه بل يتوقف تقرر الهيولى على إقتران الصورة.

فإن قيل: ماالفرق بين العرض والعين فإنه كما يقال العرض موجود في الجسم كذلك يقال الجسم موجود في الحيز فوجود كليهما في الغير حاصل الدفع أن الوجود على قسمين الأول الوجود في نفسه بدون الإحتياج إلى الغير والثاني الوجود المربوط بالغير ووجود الجسم من قبيل الأول ووجود العرض من قبيل الثاني فإن وجود العرض مربوط بالموضوع وليس له (**وجود وراء هذا الوجود المربوط بالموضوع وهو جوده في الموضوع الخ**).

فإن قيل: أن الظاهر من كلام الشارح هو الاتحاد بين الوجود في نفسه للعرض وبين وجوده في الموضوع مع أنه ليس كذلك لأنه يصح أن يقال وجد العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء بين وجوده في نفسه وبين قيامه ووجوده في الموضوع تدل على المغائرة وايضاً أن امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغير فإذا تغائرالامكانان تغائرالثبوتان فإن المغائرة بين المضافين يكون بالمغائرة بين المضاف اليه لكل واحدٍ من المضافين.

قلنا: مراد الشارح من الاتحاد بين الوجودين هوالاتحاد في الإشارة الحسية وعدم التمائز فيها الا أنه تسامح في العبارة (**ولهذا**) أي لأجل أن تقوم العرض ووجوده بتقويم الموضوع اياه لا بذاته (**يمتنع الانتقال**) أي انتقال العرض (**عنه**) أي عن الموضوع فإنه لوانتقل

دام.

فإن قيل: أن الشعاع من الأعراض مع أنه ينتقل من السماء إلى لأرض وايضاً نجد العرض ينتقل إلى المجاور كرايحة المسك وحرارة النار.

قلنا: أن الشعاع لاينتقل بل يحدث على مايقابل المضيئ ويحاذيه وكذارايحة المسك يحدث في المجاور عن غيرانتقال ووجه الحدوث عندنا هي العادة الإليهة قال المحشي- رقم(٧)ص (٢٠) (فيه أن منشأ الإمتناع هوكون المحل من علل وجوده لاماذكر) انتهى حاصله اعتراض على الشارح بأن منشأ امتناع الانتقال علتية المحل للعرض لا ماذكره الشارح.

قلنا: لافرق بين ما ذكره الشارح وماقلت الا في العبارة والعجب من المحشي- وهذه الحاشية على قوله ولهذا ليمتنع فترقيمه على لفظ بنفسه سهو قلم. (**بخلاف وجود الجسم في الحيز**) أي في المكان فإنه لايمتنع الانتقال عنه (**فإن وجوده**) أي وجود الجسم (**في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمرأخر**)مغائر عن الوجود في نفسه(**ولهذا**) أي لأجل أن وجوده في نفسه أمرٌ ووجوده في الحيز أمر أخر(**ينتقل**) الجسم (**عنه**) أي عن الحيز (**وعندالفلاسفة**) عطف على قوله ومعنى قيامه بذاته عندالمتكلمين (**معنى قيام الشيء بذاته استغنائه**) أي إستغناء الشيء(**عن محل يقومه**) صفة لمحلٍ وضميرالفاعل راجع إلى المحل وضمير المفعول راجع للشيء والغرض من قوله (**يقوّمه**) إدخال الصورة الجسمية فإنها جوهر عندهم ومع هذا تحل في الهيولى لكنها لاتحتاج إلى الهيولى في تقومها أي وجودها بل في تشكلها والهيولى محتاج إلى الصورة في وجودها(**ومعنى قيامه**) أي قيام الشيء (**بشيء اخر اختصاصه**) أي اختصاص القائم به أي بمايقوم هوبه (**بحيث يصير الأول**) أي القائم (**نعتاً**) ويصير (**الثاني منعوتاً**) ويقال له الاختصاص الناعت (**سواءً كان**) المنعوت (**متحيزاً كما في سواد الجسم أولا**) أي لايكون المنعوت متحيزاً (**كما في صفات الباري عزاسمه والمجردات**) وسبب الاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة في تعريفي العرض والجوهر أن المتكلمين (١)يتحاشون عن اطلاق الجوهر على الله تعالى وعن اطلاق العرض على صفاته تعالى (٢)وحصروا العين في الجسم والجوهر الفرد والعرض فيما يقوم بهما وقالوا أن معنى القيام بالذات في الواجب يغائرعن معناه في الممكن فإن معناه في الواجب هوالإستغناء عن المحل المقوم وفي الممكن هوأن يتحيز بنفسه الخ

فاشتراك القيام بالذات في الواجب والممكن إشتراك لفظيٌ وأما الفلاسفة فلم يتحاش بعضهم عن تسمية الواجب تعالى بالجوهر وعن تسمية صفاته تعالى بالعرض واثبتوا في الممكنات جواهر مجردة وقالوا بإتحاد معنى القيام بالذات في الواجب والممكن فيكون القيام بالذات مشتركاً معنوياً عندهم وكذا الحال في القيام بالغير فإن معناه عندالمتكلمين في صفات الواجب هوالاختصاص المذكور وفي باقي الأعراض هوالتبعية في التحيز فماكتب في حاشية (٨) ص(٠٢) (وكذا الحال في علة تامةٍ) خطاء الكاتب والصواب(وكذا الحال في عديله) أي القيام بالغير وهو **فإن قيل:** هذا الضمير راجع إلى الأعيان فلايطابق الراجع المرجع.

أجاب: الشارح بقوله أي (**ماله قيام الخ**) حاصل الدفع أن المطابقة موجود بإعتبار معنى الأعيان وهو ماله قيام بذاته.

فإن قيل: لم لم يرجع من أول الأمر إلى قوله ماله قيام بذاته.

قلنا: لأنه خارج عن دليل حدوث العالم أي عن قولنا العالم اعيان وأعراض(صغرى) وكل منهما حادث(كبرى) وقال الناكت(الأولى رجوع الضمير إلى العين الذي في الأعيان) لأنه خال عن تكلف رعاية المعنى (**اما مركب من جزءين**) ارادالجزء الذي لايتجزى (**فصاعداً**) أي اكثرمن جزئين (**وهوالجسم**) هذا مذهب جمهورالأشاعرة فاقل الجسم عندهم جزءان ولاواسطة بين الجوهرالفرد والجسم (**وعند البعض**) من الأشاعرة (**لابدله من ثلاثة اجزاء ليتحقق ابعاد ثلاثة**).

اعلم: أن في حاشية(١١) ص(٢٠) لقره كمال تفصيل لمذهب صاحب المواقف لالهذا المذكور في الشرح وحاصل ماقال المحشى أنه لابد لتحقق الجسم من أربعة اجزاء فنفرض الجزء الأول وهو(أ) مثلافي موضعٍ ثم نفرض الجزء الثاني وهو(ب) مثلابجنبه متصلاً به ثم نفرض الجزء الثالث وهو(ج) بحذاء ب متصلاً به ثم نفرض الجزء الرابع وهو(د) فوق ب فعند ذلك يحصل ثلثة أبعاد الأول مركب من (أ) و(ب) وهو بعدالطول والثاني مركب من(ب) و(ج) وهوبعد العرض والثالث مركب من(ب) و(د) وهوبعدالعمق فكل بعدٍمركب من جزئين و(ب) جزء مشترك بين الأبعاد الثلاثة و(أ) مختص بالأول و(ج) مختص بالثاني و(د) مختص

بالثالث وتفصيل المذهب المذكور في الشرح هو أن نفرض الجزء الأول وهو(أ) في موضع ويوضع الجزء الثاني وهو(ب) بجنبه متصلا به فيحصل من هذا البعد الطول فلووضع(ج) بجنب احدالجزئين يحصل العرض ولووضع فوق الجزء المتصل به يحصل العمق فالجزء الثالث محصل للعرض بإعتبار وللعمق بإعتبار أخر فاعتبرهومحصلاً للعرض والعمق كليهما (**وعندالبعض من ثمانية أجزاء**) فيوضع الجزءان ليحصل الطول ثم يوضع الجزءان الأخران فيحصل العرض ثم يوضع الأجزاء الأربعة فوق هذا الأربعة فيحصل العمق وتلك الأبعاد متقاطقعة على زواياقوائم واعترض عليه بأنه لاحاجة إلى ثمانية اجزاء في حصول التقاطع بين الأبعاد الثلاثة بل يكفي في ذلك وجود سبعة اجزاء بأن يوضع اجزاء ثلاثة على سمط واحد فيحصل منه الطول هكذا ... ثم يوضع جزءٌ واحدٌ في جنب الجزء الوسطاني من احدالطرفين وجزء آخر في الطرف الأخر هكذا ... فيحصل العرض ثم يوضع فوق الجزء الوسطاني جزءٌ وتحته جزءٌ أخر فيحصل العمق بل يكفي أربعة اجزاء بأن يوضع جزء ثم يوضع جزءٌ أخر بجنبه فيحصل منها الطول ثم يوضع جزء ثالث بجنب احدالجزئين متصلاً به فيحصل العرض ثم يوضع جزء رابع على الجزء الذي اتصل به الجزء الثالث فيحصل العمق (**وليس هذا**) أي المذكور (**نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح**) بأن يصطلح البعض على أن اقل الجسم جزءان وبعضهم على أنها ثلاثة أجزاء وبعضهم على أنها ثمانية أجزاء.

فإن قيل: بين قول الشارح وقول صاحب المواقف منافات فإن صاحب المواقف قال بأن هذا النزاع لفظي راجع إلى اللغة.

قلنا: للنزاع الفظي معنيان الأول مايرجع إلى العرف واللغة بأن يتفقوا بأن لهذا اللفظ معنىً واحداً بحسب اللغة ولكن اختلفوا في تعين هذا المعنى كنزاعهم في الصحابي فإنهم اتفقوا على أن للصحابي معنىً واحداً ثم اختلفوا فقيل من صحب النبي صلى الله عليه وسلم ساعة وقيل من صحب مدةً صالحة وقيل وقيل وهذا النزاع مفيد ومنه نزاعهم في الجسم والثاني مايرجع إلى الاصطلاح بأن يقع النزاع بدون الإتفاق على أن لهذا اللفظ معنىً واحداً في اللغة كنزاع المنطقيين والنحويين في لفظ الكلمة فقال الأول أنها لفظ

وضع لمعنى مفرد وقال الثاني أنها لفظ دل على معنى مقترن ولاطائل في هذا النزاع فأثبت المواقف النزاع اللفظي بالمعنى الأول ونفى الشارح النزاع بالمعنى الثاني.

فإن قيل: لانسلم أن صاحب المواقف اثبت النزاع بالمعنى الأول فإن النزاع بالمعنى الأول مفيد وقدقال صاحب المواقف نزاع لفظي لايجدى فكلامه صريح في أنه غيرنافع وكلام الشارح ناظرإلى أنه مفيد.

قلنا: مراد صاحب المواقف أنه ليس كثيرالجدوى لا أنه عديم الجدوى (**حتى يدفع**) أي النزاع (**بأن لكل أحد أن يصطلح ماشاء**) فلا معنى للنزاع لأنه لا مشاحة في الاصطلاحات (**بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه**) أي بحذائه الضمير للمعنى (**هل يكفى فيه التركيب من جزئين أم لا**)فعلى هذا يكون النزاع من القسم الأول ويكون مفيداً احتج الأولون وهم الأشاعرة والاحتجاج هوالتمسك (**بأنه يقال لاحد الجسمين**) اذا زيد بصيغة المجهول (**عليه جزء واحد أنه**) الضمير لأحد الجسمين (**اجسم من الأخر**) مع زيادة احدهما على الأخر بقدر جزءٍ واحدٍ فعلم أن مجرد التركيب كاف في الجسمية كما أشار إليه بقوله (**فلولا أن مجردالتركيب**) ولومن اثنين (**كاف في الجسمية**) أي في كونه جسماً(**لماصار الجسم بمجرد**) أي بنفس (**زيادة الجزء الواحد أزيد في الجسمية**) لكنه قدصار أزيد في الجسمية لأنهم يقولون أنه أزيد من الأخر(**وفيه نظر**)الغرض اعتراض على الإستدلال المذكور وحاصله أن التقريب غيرتام لأن الكلام في الجسم الذي هوجامدٌ والأجسم افعل من الجسامة وهومشتق فلايثبت أحدهما بالأخر واعترض عليه العصام بوجهين أخرين الأول (**بقوله أن الوصف بالزيادة في الجسمية أنما يكون بعدتحققها**) أي بعدتحقق الجسمية (**سواء كان**) أي تحقق الجسم (**بمجرد التركيب**) أويكون تحقق الجسم مشروطاً (**بعدة أجزاء**) أي بمقدار معين من الأجزاء كالأربعة مثلاً (**فانه بعد إشتراط عدة من الأجزاء**) كاشتراط أربعة اجزاء مثلاً لتحقق الجسم (**وتحققها**) أي بعد تحقق المقدار المعين كما إذا تحققت الأجزاء الأربعة مثلاً (**تحصل له الجسمية**) لوجود شرط الجسمية وهوالمقدار المعين (**بزيادة جزءبقدر الأجزاء المحتوية على هذا العدد**)

متعلق بتحققها أي بعد تحقق المقدار المعين مع زيادة جزء على هذا المقدار كما إذا كانت الأجزاء خمسة (**فتزيد الجسمية**) لأنه يحصل هناك جسميات خمسة احداها بالأربعة التي قبل الزيادة والثانية بالزائدة مع الثلاثة الأول من تلك الأربعة والثالثة بالزائدة مع الأول والثالث والرابع من تلك الأربعة والرابعة بها مع الأول والثاني والرابع والخامسة بها مع الثلاثة الأخيرة حاصله أن الأزيديه فرع تحقق الجسمية وتحقق الجسمية قديكون بنفس التركيب وقديكون مشروطاً بمقدار معين من الأجزاء فالأزيدية ليست بفرع لنفس التركيب فقط حتى تدل على نفس التركيب ولك أن تقول في توضيحه أن زيادة الجسمية بأنضمام الجزء الواحد بعد حصولها لايدل على حصولها ابتداءً بإنضمام الجزء الواحد إلى الواحد لم لايجوز أن يكون حصولها ابتداءً مشروطاً بقدر معين من عدد الأجزاء كالثلاثة والثمانية مثلاً والثاني أن الأجزاء التي لاتتجزى لاتكون محسوسة فالجزء الزائد لايكون محسوساً معتبراً في نظراللغة فلايطلق الأجسم في اللغة بزيادة جزء والجواب عن الأول أن الجسم في اللغة مأخوذ من الجسامة على ماعرفت ومعلوم أن انضمام الجزء إلى الجزء يفيد الجسامة فإشتراط العدد المعين في حصوله ابتداءً خروج عن مقتضى اللغة مع أن المعاني اللغوية يجب مراعاتها في المعاني الاصطلاحية وعن الثاني أنه لاحاجة لنافي اطلاق لفظ الأجسم إلى محسوسية الأجزاء بل يكفي حصوله في الواقع. (**قال الشارح لأنه**) أي اجسم بوزن افعل(**مشتق من الجسامة**) بفتح الجيم (**بمعنى الضخامة**) تفسير للجسامة (**وعظم المقدار**) عطف تفسير للضخامة(**يقال**) الغرض نقل المحاورة لأن المعتبر في مثل هذه الأمور النقل عن العرب (**جَسُمَ الشيء**) بضم السين في الماضي والمضارع (**أي عظم**) هذا تفيسر جَسُمَ (**فهوجسيم**) كشريف صفة مشبهة (**وجُسام**) بالضم والحاصل أنه ليس معنى قولهم هذا اجسم من الأخر أنه ازيد في الجسمية حتى يستدل به على مدعاهم بل معناه أنه أزيد في الجسامة والجسمية والجسامة أمران متغائران قاله المحشى ص(٢١) (١) (وقد يقال في دفعه الخ) حاصله أن العظم المطلق والضخامة المطلقة الحاصلين من زيادة جزء واحدٍ على واحدٍ من الجسمين المتساويين من الخواص المساوية للجسمية المطلقة ومعلوم أن العظم المطلق كمايحصل من زيادة جزء واحدٍ على

الأجزاء كذلك يحصل من زيادة جزء على جزء واحدٍ فكما يحصل به الأجسمية كذلك يحصل به الجسمية ثم قال (ألا أن كونه من الأثر المختص به محل خدشة) ولعله إشارة إلى أول اعتراض عصام ولجواب عنه هوالجواب عنه (**والكلام ههنا في الجسم الذي هواسم**) للجوهر المركب (**لاصفة**)بمعنى العظيم واعترض عصام بأنه لافائدة في ذكرقوله الذي هواسم لان كون الجسم اسماً ظاهر أجاب صاحب النبراس بأن الشارح رح حمله على وهم المستدلين فإن استدلالهم يشعربأن الجسم والأجسم صفتان ولافرق إلا بأن الأجسم يدل على زيادة ثم قال(وفي نظره بحث لأن الجسم مأخوذ من الجسامة والمعاني اللغوية مرعية في الألفاظ المنقولة فاالاحتجاج بالاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره) من اشتراط الثلاثة أو الثمانية(**فهوراجح**) حاصله أن الجسم كأن في الأصل وصفاً مأخوذاً من الجسامة ثم نقل وجعل اسماً والمعاني اللغوية تكون مرعيّة في الألفاظ المنقولة فاالأحجاج صحيح.

أجاب محمد شريف رحمه الله بقوله وفيه نظر إذ لايثبت النقل بمجرد القول بل للمنع فيه مجال(**أوغيرمركب**) عطف على قوله إمامركب (**كالجوهر**) أي الجوهر الفرد قال الشارح يعني العين الذي لايقبل (**الانقسام**) مطلقاً (**لافعلاً**)أي لاينفك بعض اجزاءه عن بعضٍ في الخارج والمراد بالفعل ههنا مقابل القوة ولا وهماً ولافرضاً.

اعلم أن أنحاء القسمة ستة لأن التقسيم اما أن يكون إلى الأجزاء الخارجية واما أن يكون إلى الأجزاء الذهنية والأول اما أن يوجب الفصل في الخارج أولا الثاني قسمة حقيقة كالتقسيم في الجسم الأبلق والأول أن كان بنفوذ ألة فقسمة قطعية وانكان بمصادمة شديدة فكسرية وانكان بمصادمة خفيفة فخرقية وانكان إلى الأجزاء الذهنية فأيضاً لايخلوا اما أن يكون التقسيم في الجزئي بواسطة القوة الواهمة فهي قسمة وهيمة كفرض تنصيف زيد وتثليثه واما أن يكون في الكلي فهي القسمة العقلية كفرض تقسيم الأنسان وتحليله إلى الحيوان والناطق والفرق بين القسمة والوهمية والعقلية أن القسمة الوهمية انما هي تجرى في الجزئي بأن يكون المقسوم والأقسام كلها جزئيات والقسمة العقلية انماهي تجري في الكلي بأن يكون المقسوم والأقسام كلها كليات.

فإن قيل: فمامعنى القسمةالفرضية؟.

قلنا: أن القسمة الفرضية بمعنى القسمة الذهنية وهي شاملة للقسمين الأخرين أي الوهمية والفرضية ولكن المراد ههنا من قوله ولافرضاً نفى القسمة العقلية فقط لأن العام أذا ذكر في مقابلة الخاص يراد بالعام ماسوى الخاص.

فإن قيل: أن تعريف الجوهر ليس بصحيح لعدم صدقه على فردٍ من أفراده لأنه لاشيء إلا وللعقل فرض القسمة فيه غاية مافي الباب أن يكون المفروض ممتنعاً وفرض الممتنعات جائز.

قلنا: أن ذلك انما يرد لوكان المراد بالفرض ههنا هوالفرض الميزاني التي أي التقديرالبحت المستعمل في مقدم الشرطيات بل المراد منه هوالتجويز العقلي وهوالفرض الحكمي ولاشك أنه لايجورالعقل القسمة في الجوهرالفرد فصح التعريف **(وهوالجزئي الذي لايتجزى)**.

فإن قيل: المقصود من تعريف الجزء الذي لايتجزى هوالتميز عن الغير وذكرعدم الإنقسام عقلاً يكفى لذلك التميز فمالفائدة في ذكرالإنقسامات الباقية.

قلنا: سلمنا ولكن ذكرالبواقي للإشارة إلى اقسام القسمة بتمامها وانتفاء ها بالمرة.

فإن قيل: ههنا اقسام أخر للقسمة مثل الاختلاف بالعرضين كالأبلق وهوالتقسيم الحقيقي والموازة كا الخطين المستقيمين الذين لايلتقيان اصلاً والمحاذات فلم تركها الشارح.

قلنا: لأنها راجعة إلى التقسيم الوهمي أونقول انها من أسباب القسمة وليس شيء منها من القسمة **(ولم يقل وهوالجوهر)** هذاسؤال حاصله أن العين منقسم إلى العين المركب وإلى العين الغيرالمركب فقال الماتن في العين المركب وهوالجسم بطريق الحصر فينبغي أن يقول في العين الغيرالمركب وهوالجوهر الفرد بطريق الحصر ليحصل المطابقة بين القسمان **(وقوله احترازاً الخ)** جواب عنه حاصل الجواب أنه لوقال هوالجوهر على سبيل الحصر لورد المنع بأن حصرغيرالمركب في الجوهر الفرد غيرصحيح لأن الهيولى والصورة والعقول العالية والنفوس الفلكية ايضاً داخلة في غيرالمركب مع أنه ليس كل واحدٍ منها بجوهر فردٍ وانكان يمكن دفعه بأن الهيولى والصورة عند اهل الحق باطلتان والمجردات غيرثابتة عندهم على ماسيأتي واعترض عصام الدين وحاصل اعتراضه أن العين عبارة عن المتحيز

بالذات فحصرالعين الغيرالمركب في الجوهرالفرد لاينافي ثبوت العقول والنفوس فإنهما غيرمتحيزين.

قلنا: مرادنا أنه لوقال هوالجوهر لوردالمنع على ظاهر المتن حيث ترك فيه التصريح بتحيز العين بالذات واعتراض عصام مبنى على نفس الأمر.

فإن قيل: أن دليل حدوث العالم غيرتام لايثبت المدعى بتمامه لأن المدعى حدوث جميع ماسوى الله تعالى والدليل انما دل على حدوث الجسم والجوهر الفرد واعراضهما لاعلى حدوث الهيولى والصورة والمجردات.

قلنا: بأن المطلوب هوحدوث ماثبت وجوده من العالم وهومنحصر في الجسم والجوهرالفرد واعراضهما واما الهيولى والصورة والمجردات فلم يتم دلائل وجودها **(وعندالفلاسفة لاوجودللجوهر)** غرضه بيان مذهب الفلاسفة في الجوهر الفرد بأن عندهم الجوهر الفرد باطل وليس بموجود ثم لما يرد أن الفلاسفة قائلون ببطلان الجزء الذي لايتجزى لا يبطلان الجوهر الفرد.

(أجاب: اعنى الجزء الذي لايتجزى) حاصل الدفع أنهما تعبيران عن شيء واحدٍ **(وتركيب الجسم)** عندهم **(انما هومن الهيولى والصورة هذا)** مذهب جمهور المشائين كأرسطو وأتباعه واما الاشراقيون فبعضهم ذهب إلى بساطة الجسم كماذهب إليه شيخ الإشراق في حكمة الإشراق وبعضهم ذهب إلى تركيب الجسم من الجوهر والعرض كماذهب إليه شيخ الإشراق في حكمة التلويحات **(واقوى أدلة اثبات الجزء)** غرضه ذكربعض أدلة الجزء الذي لايتجزى وماذكره أولاً هوالأقوى وقال الإمام الرازي رحمه الله أن أقوى أدلته هوالحركة حاصله أن الحركة موجودة في الحال لايقبل القسمة وإلا لزم سبق أحدجزئيه على الأخر فلاتكون الحركة موجودة في الحال بتمامها وقدفرضناه موجوداً فلزم الخلف وإذا ثبت في الحركة جزء غيرمنقسم وهي منطبقة على المسافة فثبت في المسافة جزء غيرمنقسم وهوالجزء الذي لايتجزى ومن أدلته أن لأن الحاضر من الزمان موجود وهوغيرمنقسم فثبت الجزء الغيرالمنقسم وهو منطبق على الحركة والحركة منطبق على المسافة فثبت في المسافة جزء غيرمنقسم وهوالمطلوب.

وأجاب المحشي عبدالأحدص(٢١)حاشية(٦) عن هذين الدليلين بأن الحركة على قسمين الأول الحركة بمعنى التوسط وهي موجودة لكنه غيرمنطبقة على المسافة والثاني الحركة بمعنى القطع وهي منطبقة على المسافة لكنها غيرموجودة في الخارج بل في الخيال فيكون الانطباق ايضاً في الخيال فوجود الجزء الغيرالمنقسم في المسافة ايضاً يكون في الخيال والمطلوب وجود الجزء الغيرالمنقسم في المسافة في الخارج **(لووضعت كرة)** هوجسم مستدير احاط به سطح مستدير بحيث لوفرض في داخله ووسطه نقطة يتساوي جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى السطح وتسمى تلك النقطة مركزها وهذه الخطوط انصاف القطر **(حقيقية)** احترز عن الكرة الحسية كالكرة المصنوعة **(على سطح حقيقى)** أي السطح المستوى فماغفل الشارح عن قيد الاستواء كماقال عصام رحمه الله ثم السطح عبارة عن المقدارالمنقسم طولاً وعرضاً لاعمقاً **(لم تماسه)** أي لم تماس الكرة السطح **(الا بجزء غيرمنقسم)** أي بالجزء الذي لايتجزى فثبت الجزء الذي لايتجزى **(إذلو ماسته)** ضميرالفاعل راجع إلى الكرة وضميرالمفعول راجع إلى السطح **(بجزئين)** اكتفى بذكر الأدنى لأنه إذا بطل ملاقاة الكرة بجزئين يبطل ملاقاته بأكثرمن جزئين بالطريق الأولى **(لكان فيها)** أي في سطحها المحيط بها خط **(بالفعل)** وتحقق الخط في الكرة محال عندالحكماء.

فإن قيل: الخط على قسمين مستقيم ومستدير فإيهما مراد.

قلنا: المراد الخط المستقيم.

فإن قيل: فلما كان المراد هوالخط المستقيم فلم لم يذكره الشارح.

أجاب: عصام الدين رحمه الله أولاً بقوله لأن مطلق الخط (مستقيماً كان أومستديراً) ينافي الكرة وثانياً بقوله وكما يلزم الخ حاصله أنه كمايلزم الخط المستقيم ههنا يلزم مطلق الخط في ضمن الخط المستقيم والعلامة الخيالي اصلح كلام الشارح بأن قيدالخط بالمستقيم مستدلاًبأنه اللازم. فاعترض عليه عصام الدين بقوله لم يأت الا بالتطويل لأنه كما يلزم الخط المستقيم يلزم مطلق الخط والجواب عنه أن لزوم مطلق الخط في ضمن الخط الغير المستقيم ههنا ممنوع وفي ضمن الخط المستقيم مسلمٌ وفي التقييد اطناب

لاتطويل لأن في التقييد فائدة وهوالإشارة إلى وجود مطلق الخط في ضمن هذا الفرد ثم اعلم أن الدليل المذكور إلزامي لأن المتكلمين لايقولون بوجودالكرة الحقيقية **(واشهرها)** أي أشهرالأدلة عندالمشائخ وجهان **(الوجه الأول)** غرضه بيان الدليل الأول المشهور عندالمشائخ وبيانه يتوقف على مقدمة وهوأن في الجسم اربعة مذاهب لأن الجسم لايخلواما أن يقبل الانقسام بالفعل اوبالقوة وعلى كل تقدير اما أن يقبل الانقسامات المتناهية أوغيرالمتناهية فحصل اربعة احتمالات وإلى كل واحدٍ منها ذهب ذاهب الأول أن الجسم قابل للانقسامات المتناهية بالفعل وهومذهب جمهورالمتكلمين والثاني أنه يقبل الانقسامات الغيرالمتناهية بالفعل وهومذهب النظام والثالث أنه يقبل الانقسامات المتناهية بالقوة وهومذهب عبدالكريم الشهرستاني والرابع أنه يقبل الانقسامات الغيرالمتناهية بالقوة وهومذهب جمهورالحكماء **(لوكان كل عين)** أي جسمٍ **(منقسماً لا إلى نهاية)** كما ذهب إليه الحكماء **(لم يكن الخردلة)** بذر نباتٍ **(اصغرمن الجبل)** فلزم مساواتهما حاصله أن مذهب الحكماء باطل لأنه لوكان حقاً(مقدم) لزم مساواة الجبل والخردلة(تالي) لكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله أماالملازمة فأشاراليها الشارح بقوله **(لأن كلامنهما)** أي كلا من الجبل والخردلة **(غيرمتناهي الأجزاء)** لقبول كل منهما الانقسامات **(الغيرالمتناهية والعظم الصغر انما هوبكثرة الأجزاء)** هذا ناظر إلى العظم **(وقلتها)** أي بقلة الأجزاء هذا ناظر إلى الصغر وإذا كانت الإجزاء متساوية فلامعنى لتحقق العظم والصغر بل لزم المساوات **(وذلك)** المذكور من القلة والكثرة **(انما يتصور في المتناهى)** لافي غيرالمتناهي فإنه لايقال أن هذا الغير المتناهي اكثرمن ذلك وإلى الاصل أن العظم في الجبل والصغر في الخردلة يتوقف على قلة الإجزاء وكثرتها والقلة والكثرة يتوقف على التناهي. واذ انتفى التناهي انتفى القلة والكثرة وإذ انتفى القلة والكثرة انتفى العظم والصغر فلزم مساواة الجبل والخردلة **(والوجه الثانى)** المشهور عندالمشائخ **(أن اجتماع اجزاء الجسم بعضها إلى بعضٍ ليس لذاته)** أي ليس لذات الجسم بأن يكون ذاته مقتضياً لأجتماع الأج)زاء وإلا لماقبل الجسم الإفتراق لأن الإفتراق ضدالإجتماع ومقتضى الذات لايختلف ولايتخلف ونحن نشاهد افتراق الأجسام

وإنقسامها إلى ههنا تمهيد وبعد تمهيد يذكر دليلاً على أثبات الجزء بقوله (**فالله قادر على أن يخلق فيه** أي في الجسم (**الإفتراق إلى الجزء الذي لايتجزى**) فإن الإفتراق إلى الجزء الذي لايتجزى ممكن وكل ممكن يتعلق به قدرة إلهية (**لأن الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه**) مرة ثانية بعد ماخلق الله تعالى الإفتراقات الممكنة في الجسم (**لزم قدرة الله تعالى عليه**) وإلا لزم العجز وهومحال وإليه أشار بقوله (**دفعاً للعجز**) وهذا خلاف المفروض لأن المفروض أن الله تعالى اخرج كل انقسامٍ ممكن في الجسم من القوة إلى الفعل وأن لم يمكن إفتراقه وإنقسامه ثبت المدعى إذلامعنى للجزء الذي لايتجزى الا مالايمكن إفتراقه.

فإن قيل: المراد من إمكان الإفتراق فق قوله ان لم يكن لايخلو اما أن يكون الافتراق الخارجي فقط أويكون إمكان الإفتراق الأعم الشامل للوهمي والعقلي ايضاً وكلاهما باطلان امابطلان الأول فلان امكان الإفتراق الخارجي امكان خاص ولايلزم من عدم الخاص عدم العام فلايلزم من عدمه عدم امكان الإفتراق العقلي والوهمي والمعتبر في الجوهر الفرد هوانعدام جميع انواع القسمة فلايلزم من عدم امكان الإفتراق الخارجي الجوهر الفرد الذي هوالمدعى وامابطلان الثاني فلأنه إذا كان المراد في قولنا (ان لم يمكن افتراقه) الامكان الأعم فلابد أن يراد من الإمكان في قوله (ان امكن افتراقه الخ) ايضاً الإمكان الأعم ليكون الترديد حاصراً فيكون المعنى ان أمكن افتراقه الخارجي والوهمي والعقلي لزم قدرة الله عليه وهذه الملازمة غيرصحيحة لأن المقدورله تعالى الإمكان الواقعي فقط وتعميم قدرة الله تعالى إلى الوهمي والعقلي خلاف المتبادر المصطلح ونجيب عنه بإختيار الشق الأول مع استلزامه المدعى لأن ههنا امرين الاول الافتراق الخارجي والافتراق الوهمي والعقلي والثاني امكان الافتراق الخارجي وامكان الافتراق الوهمي والعقلي وعدم الافتراق الخارجي وإن لم يستلزم عدم الافتراق الوهمي والعقلي لكن عدم امكان الافتراق الخارجي يستلزم عدم امكان الافتراق الوهمي والعقلي لأن المراد من الافتراق الوهمي والعقلي تجويز الوهم والعقل اياه لامجرد اختراع الافتراق بدون منشاءٍ فعدم الافتراق الخارجي لانعدام منشأه وهوالامتداد وانعدام منشأه يوجب انعدام التجويز الوهمي

والعقلي اياه فانعدم الافتراق بالمرة وهوالجوهر الفرد فانخسف قمرالمحشي- جند رقم(١) ص(٢٢) وطلع شمس الشارح رحمه الله. ثم ردّ الشارح على دلائله الثلاثة بقوله **والكل ضعيف** أي كل واحدٍ من الأدلة الثلاثة على اثبات الجزء ضعيف **اما** ضعف الدليل **(الأول فلأنه انما يدل على ثبوة النقطة)** غرضه بيان ضعف الدليل الأول من الأدلة الثلاثة اللتي ذكرها الشارح حاصله أن الدليل الاول ضعيف لأن للحكماء أن يقولوا انا لانسلم أن تماس الكرة بالسطح المستوى بالجزء الذي لايتجزى بل أن ملاقاته بالسطح بالنقطة والنقطة عرض فلايلزم اثباة الجزء الذي لايتجزى ثم النقطة عبارة عن عرض غيرمنقسم قابل للإشارة الحسية.

فإن قيل: أن النقطة نهاية الخط ولاخط بالفعل في الكرة فلانقطة.

قلنا: ان هذه القضية(النقطة نهاية الخط) مهملة وليست بكلية فأن نقطة رأس المخروط ومركزالكرة وقطبي الكرة المتحركة كلها نقاط موجودة بلاخط.

فإن قيل: انهم صرحوا بأن النقطة من الأعراض الأولية للخط فكيف تكون موجودة بدون الخط.

قلنا: هذا انما كان وارداً لوكان ذلك التصريح منهم دالاً على حصرالنقطة في الخط وليس كذالك.

فإن قيل: يجوز أن يستلزم ثبوت النقطة ثبوت الجزء لأن النقطة عرض لابدله من محل غيرمنقسم في الكرة والسطح وهوالجزء الذي لايتجزى.

أجاب: بقوله **(وهو لايستلزم ثبوت الجزء لأن حلولها)** أي النقطة في المحل **(ليس حلول السريان حتى)** متعلق بالمنفي **(يلزم من عدم انقسامها)** أي النقطة **(عدم انقسام المحل)**.

تعريف الحلول وبيان اقسامه

حلول شيء في شيء اخر عبارة عن أن يكون الوجود في نفسه للشيء الأول هووجوده لذلك الشيء الأخر أي تابعاً له وهو على قسمين الأول حلول سرياني وهوعبارة عن أن يكون الحال سارياً في المحل بتمامه بحيث يكون الإشارة إلى احدهما عين الإشارة إلى الأخر كحلول البياض في اللبن وفي هذا الحلول يستلزم انقسام المحل انقسام الحال والثاني حلول طرياني وهو عبارة عن أن لا يكون كذلك بأن لا يكون الحال سارياً في المحل كحلول النقاط في المحل وكحلول الأبوة في الأب وحلول البنوة في الإبن وفي هذا الحلول انقسام المحل لايستلزم انقسام الحال واما ضعف الجواب الثاني أراد به الأول من الوجهين للمشائخ والثالث هوالوجه الثاني للمشائخ.

اعلم: ان الدليل الثاني والثالث يشتركان في مقدمة اعنى كون الجسم مركباً من الأجزاء بالفعل وبعبارة اخرى كون الأجزاء مجتمعة فيه بالفعل وينفرد الثاني بمقدمة اعنى عظم المقدار وصغره بحسب كثرة الأجزاء وقلتها وينفرد الثالث ايضاً بمقدمة اعني الافتراق ممكن في الجسم الى الجزء الذي لايتجزى فلانفرادهما في مقدمة جعلهما المشائخ دليلين ولاشتراكهما في مقدمة جمعهما الشارح في الاعتراض وأشارإلى ضعف المقدمة المشتركة بقوله(فلأن الفلاسفة) إلى قوله (ليس فيه اجتماع أجزاءٍ اصلاً) وإلى ضعف المقدمة المنفردبها الثاني بقوله(وانما العظم والصغر) وإلى ضعف المقدمة المنفردبها الثالث بقوله (والإفتراق ممكن لا إلا نهاية) واما تفصيل ضعف المقدمة المشتركة فهو أن الفلاسفة لايقرون بان الجسم مركب من الإجزاء وانها غيرمتناهية بل يقولون أنه قابل الإنقسام إلى غيرالنهاية ولا أجزاء فيه بالفعل فكيف قالوا في الدليل الثاني(أن كلا من الجبل والخردلة غيرمتناهي الأجزاء) وكيف قالوا في الثالث(أن اجتماع الأجزاء ليس الخ) وحاصل اعتراضه الثاني أنه ليس في الجسم اجزاء بالفعل فكيف يكون لكثرتها وقلتها دخل في العظم والصغر وحاصل اعتراضه الثالث أن الافتراق ممكن في الجسم لا إلى نهاية لكن بمعنى أنه لاتقف عندحد لابمعنى أنه يمكن خروج تلك الافتراقات الغيرالمتناهية إلى الفعل فإنه غيرممكن فلاتلزم القدرة (عليه فلأن الفلاسفة اه) رد على المقدمة المشتركة

المذكورة في الدليل الثاني بقوله لأن كلاً منها غيرمتناهي الأجزاء **(وانها)** أي الأجزاء **(غيرمتناهية بالفعل بل يقولون)** أي الفلاسفة **(أنه)** أي الجسم **(قابل الانقسامات غيرمتناهية)** يعني أن فيه انقسامات غيرمتناهية بالقوة لابالفعل والقوة نحومن العدم **(وليس فيه اجتماع اجزاء الخ)** رد على المقدمة المشتركة المذكورة في الدليل الثالث بقوله أن اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته حاصل تلك المقدمة أن اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته واستدل عليه بأنه لوكان ذلك الإجتماع لذات الجسم لماقبل الإفتراق لأن مقتضى الذات لايتخلف فهذه المقدمة تشعر أن في الجسم اجزاء بالفعل ولكن اجتماعها ليس لذات الجسم حاصل الرد أنه ليس في الجسم اجزاء بالفعل بل هو متصل واحدٌ **(وانما العظم والصغر)** رد على المقدمة المنفردة بها الدليل الثاني المذكورة بقوله **(والعظم والصغر انما هوبكثرة الأجزاء وقلتها)** يعنى اذاكان الجسم كثيرالأجزاء يكون عظيما واذا كان قليل الأجزاء يكون صغيراً واجزاء الجبل والخردلة مساوية لعدم تناهي اجزاء كل منهما فلايتصور فيها القلة والكثرة حتى يتصورفيهما الصغر والكبر حاصل الرد أنه لادخل لكثرة الأجزاء وقلتها في العظم والصغر لعدم الأجزاء فيهما بالفعل **(بل العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به)** أي بالجسم. **(والإفتراق ممكن لا إلى نهاية الخ)** رد على المقدمة المنفردبها الدليل الثالث المذكورة في الدليل الثالث بقوله فالله قادر على أن يخلق فيه الإفتراق إلى الجزء الذي لايتجزى وحاصل تلك المقدمة هوأن الجسم لما كان قابلاً للإفتراق فالله قادر على أن يخلق فيه الإفتراق إلى الجوهر الفرد حاصل الرد أن قدرة الله على ايجاد الإفتراقات في الجسم انما تستلزم الجزء الذي لايتجزى لوكانت الإفتراقات الممكنة واقفة عندحدٍ ونهاية لكن لانهاية لها عند الفلاسفة فخروج الافتراقات الغيرالمتناهية إلى الفعل غيرممكن نقول بتوفيق الله في دفع الأول بأن الفلاسفة وإن لم يقولوا بوجود الأجزاء في الجسم لكنه لازم عليهم من قولهم بأن الإنقسامات الغيرالمتناهية ممكنه فيه لأن الإنقسام تحليل وانفصال والتحليل يكون من مامنه التركيب فالتحليلات الغير المتناهية يتوقف على تركيبات غيرمتناهية ، والتركيبات الغيرالمتناهية يتوقف على أجزاء غيرمتناهية فلزم القول بأجزاء غيرمتناهية. وفي دفع الثاني أن المقدار القائم بالجسم

حاصل من الإجزاء الموجودة فيه فلانسلم أنه ليس في الجسم اجزاء وفي دفع الثالث أن امكان الإنقسامات الغيرالمتناهية يستلزم جواز خروجها من القوة إلى الفعل لأن الإمكان عبارة عن جواز الوجود والوجود خروج من القوة إلى الفعل وكما أن خروج كل واحدٍ من تلك الإنقسامات إلى الفعل ممكن فكذلك خروج الجميع ايضاً ممكن.

فإن قيل: أن خروج مجموعها إلى الفعل يبطله برهان التطبيق كما قال جند في حاشية رقم(٦)ص(٢٢).

قلنا: جريان برهان التطبيق موقوف على أمرين الأول على وجود الأمور الغيرالمتناهية والثاني على ترتيبها كما قالوا بعدم تناهي النفوس الموجودة لعدم الترتيب فيها فههنا ايضاًمجموع الإفتراقات الغيرالمتناهية موجودة لعدم الترتيب فيها قال جند رحمه الله فيها (ان القدرة على الأمور الغيرالمتناهية على سبيل البدلية لايستلزم القدرة عليها مجتمعة على قياس ماقيل أن ازلية الإمكان لايستلزم امكان الأزلية) أقول لابدمن معرفة مراد القائل مماقيل ومراد جندرحمه الله من نقل قول القائل أما الأول فأقول الأزلية معناه الكون المنسوب إلى الأزل أي الوجود المنسوب إلى الأزل لأن الياء للنسبة والتاء للمصدرية فإذا قلنا أزلية الإمكان كان مفاده أن لإمكان الممكن كوناً في الأزل أي امكانه ثابت في الأزل فيكون الأزل ظرفاً للإمكان وهذا حق فإن الإمكان لازم لماهية الممكن وإذا قلنا امكان الأزلية كان مفاده أن لكون الممكن في الأزل امكان أي أن كونه ممكن في الأزل فيكون الأزل ظرفاً لوجود الممكن وهوباطل فالحكم المفاد بالأول صحيح والحكم المفاد بالثاني باطل والأول لايستلزم الثاني وأماالثاني أي مراد جندرحمه الله من نقل قول القائل فهو أن شيئاً واحداً يجوز أن يكون ممكناً وممتنعاً بإعتبارين كالأزلية فإنه إذا اخذ منسوباً إلى الإمكان(أزلية الإمكان) فهوممكن وإذا أخذ منسوباً إليه للإمكان فهوممتنع فكذلك الإفتراقات الغيرالمتناهية إذا اعتبرت على سبيل الاجتماع فوجودها ممتنع عندهم وغيرداخل تحت القدرة ونقول في دفعه أن وجود الإجزاء بعينه وجودالكل والمجموع فإمكان الأجزاء امكان المجموع بخلاف الأزلية المنسوب إلى الإمكان والأزلية المنسوب اليه للإمكان فإنهما متغائران فقياس الفاضل مع الفاصل.

وأما أدلة النفي أي نفي الجوهر الفرد ايضاً **فلا تخلو من ضعفٍ** منها أن كل عين لابدله من يمين ويسارٍ ولاشك أن يمين الجزء يكون مغائراً عن يساره ومنها ماذكر في هداية الحكمة من انا إذافرضنا جزءاً بين جزئين فإما أن يكون الوسط مانعاً من تلاقي الطرفين أولا على الثاني يلزم التداخل وعلى الأول لزم الإنقسام ومنها إنا إذ ركبنا صفحة من الأجزاء الذي لاتتجزى فالوجه المضيئ بالشمس منها يكون مغائراً عن الوجه المظلم فينقسم كل واحدٍ من تلك الأجزاء إلى مضيئ ومظلمٍ وغيرذالك.

(**ولهذا مال الإمام الرازي رح في هذه المسئلة إلى التوقف**) لعدم حصول شرح الصدرله.

(**فإن قيل هل لهذا الخلاف ثمرة**) يعني هل لخلاف الحكماء القائلين بالهيولى والصورة والمتكلمين القائلين بالأجزاء التي لاتتجزى ثمرة.

قلنا نعم الثمرة متحققة (**في اثبات الجوهر الفرد نجاة وخلاص عن كثيرمن ظلمات الفلاسفة**) أي مسائلهم المخالفة للشريعة (**مثل اثبات الهيولى والصورة**) فإن برهان اثبات الهيولى موقوف على اتصال الجسم والاتصال موقوف على ابطال الجزء الذي لايتجزى لأن اصحاب الجزء يقولون أن الجسم مركب من الجواهر الفردة وبينها مفاصل صغيرة لايدكها الحس وكذالصورة فإنه عبارة عن الأمر المتصل الجوهري والاتصال موقوف على ابطال الجزء الذي لايتجزى (**المؤدي إلى قدم العالم**) يعني أن اثبات الهيولى مستلزم لقدم العالم وذلك لأن الحكماء قالوا أن كل حادث مسبوق بمدة ومادة وعكس نقيضه على طور المتقدمين أن كل ماليس مسبوقاً بمدةٍ ومادةٍ لايكون حادثا وقالوا في العنصريات ان الهيولى الأولى ليست مسبوقة بمدة ومادة لأنها لوكانت مسبوقة بمدة ومادة لاتكون هيولى اولى وايضاً نتكلم في المادة السابقة فيلزم التسلسل في المواد فثبت أن الهيولى ليست بمسبوقة بمدة ومادةٍ وكل ماهذا شأنه يكون قديماً فثبت قدم الهيولى. والحكماء اثبتوا التلازم بين الهيولى والصورة فتكون الصورة ايضاً قديمةً بحكم التلازم والجسم مركب من الهيولى والصورة وقدم الأجزاء يستلزم قدم الكل فثبت قدم الجسم وماثبت قدمه امتنع عدمه فثبت عدم فناء هذا العالم والحشر يكون بعد فناء العالم فلما إمتنع فناء العالم إمتنع الحشر وايضاً لما ثبت قدم العالم ثبت الأجسام الغيرالمتناهية والحشر عبارة عن

اجتماع العالم فهذا الإجتماع لايخلوا اما أن يكون في عرصة متناهية أوفي عرصة غير متناهية على الأول يلزم وجود الغيرالمتناهي في المتناهي وعلى الثاني يلزم وجودالمكان الغيرالمتناهي وهوباطل بالبرهان السلمي ثم أن المحشي جند قال في ص(٢٢) حاشية(٨) أن للحشر معنيين الأول جمع الأجزاء المتفرقة والثاني ايجادها ثانياً بعد إعدامها بالمرة ثم أن الحشر بالمعنى الثاني لايتصور مع القدم وأما بالمعنى الأول فالمنافاة غير ظاهرة.

قلنا: المنافات على المعنى الاول ايضاً ظاهرلأن جمع الأجزاء فرع تفرق الإجزاء التي هي الهيولات والصور مع أن بينهما ملازمة فلاتقبلان التفرقة فلايتصور فيهما الجمع انتهى وقيل المنافات ظاهر لأن الفلاسفة يقولون بقدم بعض الأجسام بصورها وموادها واشكالها كماسبق إنتهى وهذا ليس بشيء لأن الكلام في حشرالأجساد بمعنى ابدان اشخاص الإنسان وهي قديمة بالنوع فقط والقديم بصورها وموادها واشكالها هي الأفلاك كمامرفي ص(١٩) **(وكثير من اصول الهندسة)** معطوف على قوله كثير من ظلمات الفلاسفة.

فإن قيل: ظلمات الفلاسفة عبارة عن مسائل الفلاسفة ومنها اصول الهندسة فإصول الهندسة داخل في ظلمات الفلاسفة فأي حاجة إلى ذكره ثانياً.

قلنا: المراد من ظلمات الفلاسفة الحكمة الطبعي والإلهي فإن اكثراطلاق الفلسفة إنما هو على الحكمة الطبعي والإلهي ويجوز أن يعطف على الاثبات في قوله اثبات الهيولى أو على الهيولى وانما كان اثبات الجزء مبطلاً لأصول الهندسة لأن اكثرمسائلها موقوفة على اثبات الدائرة وحجتهم على ثبوتها انا نفرض خطاً يتحرك مع ثبات احد طرفيه فيرتسم الدائرة وهذه الحجة يبطل بإثبات الجزء لأن الخط يكون مركباً من الجواهر الفردة فالجزء الثابت يلزم انقسامه بدوران الخط حوله لأن دورانه حينئذٍ على طرف الجزء الثابت واثبات الأطراف يستلزم الإنقسام والإنقسام باطل فحركة الخط حوله باطل فالدائرة باطلة **(المبتنى عليها)** أي على أصول الهندسة دوام حركات السموات وإمتناع الخرق والإلتيام.

فإن قيل: ليس شيء من أدلة الدوام المذكورة في كتب الحكمة مبنياً على شيء من اصول الهندسة.

قلنا: أولاً لعل الشارح اطلع على اصل هندسيٍّ يبتني عليه دليل دوام حركات السموات وعدم العلم ليس بدليل للعدم وثانياً أن قوله المبتنى الخ صفة بعد صفة لقوله اثباة الهيولى والصورة وصفته الأول قوله المؤدي.

فإن قلت: فلزم الفصل بين الموصوف والصفة بأجنبي وهو قوله وكثيرمن أصول الهندسة.

قلنا: هومعطوف على قوله قدم العالم فصار من معمولات الصفة الأولى **(والعرض مالايقوم بذاته)**.

فإن قيل: تعريف العرض غيرمانع عن دخول الغيرفيه لأنه دخل فيه صفات الواجب تعالى فإنها ايضاً لاتقوم بذاته أجاب بقوله **(بل بالغير)** وصفاته تعالى تقوم بالواجب تعالى.

فإن قلت: الواجب غيرالصفات فصدق تعريف العرض عليها.

قلنا: سيأتي أن صفات الواجب ليست عينه تعالى كما أنها ليست غيره تعالى.

فإن قلت: الأولى أن يقول بأمرٍ اخر بدل قوله بغيره ليتناول الصفات الحادثة فإن الصفات الحادثة اعراض وقائمة بالموصوف مع أنها ليست غيرالموصوف فإن حكم الصفات أنها لاتكون غيرالموصوف كما أنها لاتكون عين الموصوف.

قلنا: هذا الحكم مختص بالصفات القديمة والصفات الحادثة تكون دائماً غيرالموصوف ثم بين الشارح معنى قيامه بغيره بقوله **(بأن يكون العرض تابعاًله اى للموضوع في التحيز)** ومعنى التبعية أن يكون التحيز عارضاً للعرض بواسطة الموضوع واسطة في العروض هذا التعريف المتكلمين للقيام بالغير **(أومختصاً به)** من قبيل **(إختصاص الناعت بالمنعوت)** هذا تعريف الحكماء وسبب الاختلاف أن المتكلمين يتحاشون عن إطلاق العرض على صفات الواجب تعالى فيعرفونه بتعريف لايتناول صفاة الواجب تعالى والحكماؤ لايتحاشونه فيعرفونه بتعريفٍ يتناول صفات الواجب والمجردات على تقدير ثبوتها **(لابمعنى أنه لايمكن تعقله بدون المحل)** يعنى ليس معنى القيام بالغير مالايمكن تصوره بدون تصور الغير **(على ماوهم)** متعلق بالمعنى **(فإن ذلك)** أي عدم امكان التعقل بدون المحل **(انما هوفي بعض الأعراض)** وهي الأعراض النسبية كالأخوة فإنها لاتعقل إلا مع تعقل الأخوين **(ويحدث في بعض الأجسام والجواهر)** أي الجواهر

الفردة **(قيل هو)** أي القول المذكور للماتن **(من تمام التعريف)** والغرض منه الإحتراز عن صفات الله تعالى فإنها لاتحدث في الأجسام والجوهر الفردة وإليه اشار بقوله **(احترازاً عن صفات الله تعالى)** وذكره الشارح بصيغة التمريض إشارة إلى عدم إرتضائه عليه لأن صفات الواجب تعالى خارجة عن المقسم وهوالعالم وايضاً العرض مايقوم بالغير وصفات الواجب تعالى ليست غيرالذات فهي خارجة عن التعريف ايضاً **(وقيل لا)** أي ليس من تمام التعريف **(بل بيان حكمه)** وغرضه من نقل القولين دفع اعتراض لغوية قوله ويحدث في الأجسام.

فإن قيل: هذا الحكم لايشمل صفات النفس فإنها اعراض وغيرحادثة في الجسم والجوهر الفرد.

قلنا: الجامعية والمانعية يكون من خواص التعريف لاالحكم فيجوز أن يكون هذا حكماً أخصاً **(كالألوان)** مثال العرض **(واصولها)** مبتدأ وقوله **(قيل)** اعتراض وقوله **السواد (والبياض)** خبر **(وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضاً)** أي هذه الثلاثة ايضاً من الأصول كالسواد والبياض فالأصول خمسة **(والاكوان)** جمع كون وهوالحصول في المكان والحكماء يسمونه الأين **(وهى)** أي الاكوان **(الاجتماع والافتراق والحركة والسكون)** غرضه بيان اقسام الكون بأنه على أربعة اقسامٍ لأن الحصول في الحيز لايخلوا إما أن يكون معتبراً بالنسبة إلى جوهرٍ أخر أولا وعلى الثاني لايخلوا اما أن يكون هذا الحصول مسبوقاً بحصول اخرفي ذلك الحيز أويكون مسبوقاً بحصول أخر في الحيز الأخر الأول سكون والثاني حركة وإن كان الحصول في الحيز معتبراً بالنسبة إلى جوهرٍ أخر فلايخلوا إما أن يتخلل بين هذا الجوهر والجوهر الأخر جوهر ثالث أولا الأول الإفتراق والثاني الإجتماع **(والطعوم وأنواعها)** أي انواعها البسيطة تسعة وهي **(المرارة)** بالفارسية (تلخي) **(والحرقة)** بالفارسية (تيزي) كمافي الفلفل **(والملوحة)** بالفارسية شورى كمافي الملح **(والعفوصة)** بالفارسية (كلوكيرى) كمافي البعض **(والحموضة)** بالفارسية (ترشي) **(والقبض)** بالفارسية (بستكى) كمافي البسر (نيم بخته كهجور) **(والحلاوة)** با الفارسية (شيريني) كمافي السكر والعسل **(والدسومة)** بالفارسية (چربى) كمافي السمن والزبد **(والتفاهة)** في اللغة عدم الطعم وفي الاصطلاح طعم ضعيف بين الحلاوة والدسومة كما في الخبز قال جند في حاشية

(٣) ص(٢٣) وجعل عده من الطعم كعد المطلقة العامة من الموجهات فإن المطلقة العامة هي اللتي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أوسلبه عنه بالفعل أي في أحد الأزمنة الثلاثة وقال عبد الحكيم رح والحق أن الفعل ليس كيفية النسبة لأن معناه ليس الا وقوع النسبة والكيفية لابد أن يكون امراً مغائراً لوقوع النسبة الذي هو الحكم وانما عد المطلقة في الوجهات بالمجاز كما عد السالبة في الحمليات والشرطيات فهذه هي الأصول ويتركب منها أنواع لاتحصى كالحلاوة والحراقة في العسل والحلاوة والحموضة في البطيخ **(والروائح)** يعني من جملة الأعراض الروائح **(وأنواعها كثيرة ليست لها أسماء مخصوصة)** بل يعبر عنها بالإضافة كرايحة المسك وبملائم الطبع كالطيب وبمنافر الطبع كالنتن ويختلف الروائح باختلاف الطبائع **(والأظهر أن ماعدى الاكوان)** أي ماسواها من الأعراض كاللون والطعم والريح **(لايعرض)** بصيغية المجهول والضمير إلى لفظ ما **(إلا للأجسام)** لا الجوهر الفرد أي لايكون للجوهر الفرد لون وطعم وريح واما الأكوان فتعرض الأجسام والجواهر الفردة معاً.

فإن قيل: لانسلم أن ماعدى الأكوان لاتعرض للجوهر الفردة فإن المتكلمين صرحوا بأن المحسوسة بإحدى الحواس الخمسة لاتحتاج إلى أكثر من جوهر واحدٍ فلزم التدافع بين قول الشارح وقو ل المتكلمين.

فقيل: في الجواب أن ماعدا الأكوان من توابع المزاج والمزاج مختص بالجسم المركب من اجسام مختلفة الطبائع والجوهر الفرد ليس كذلك لأنه بسيط فما عدى الأكوان لايعرض للجواهر الفردة لكن هذا الجواب مخالف من رأي الأشاعرة وكل متكلم يتكلم بإصطلاحه فقيل في الجواب أن الجسم كلما كان أصغر كان لونه وطعمه وريحه اضعف حتى إذا اشتد صغره لم نجد له طعماً ولا ريحاً ولالوناً فالجوهر الفرد الذي لايتصور أصغر منه أولى بذلك لكنه ايضاً ضعيف لأن عدم الوجدان لضعف الحواس لايدل على عدم الوجود وقيل في الجواب أن تصريح المتكلمين في الجواز والإمكان وأنه لايبعد عن قدرة المختار حدوثها في الجوهر الفرد وكلام الشارح في الوقوع وفي ماجرت به العادة الإلهية من أنها جارية بعدم حدوثها في الجوهر الفرد وهذا الجواب اختاره العلامة بلاشك خان بهادر المارتونجي رضي الله عنه ونفعنا الله تعالى بعلومه.

فإن قيل: فلزم التدافع بين قولي الشارح والماتن فإن الماتن قال (**ويحدث**) أي الإعراض (**في الأجسام والجواهر**).

قلنا: كلام المصنف رحمه الله في المجموع أي مجموع الأعراض يحدث في الأجسام والجواهر ولايلزم منه أن يكون كل نوعٍ من العرض موجوداً في كل واحدٍ من الأجسام والجواهرالفردة بل يكفي حدوث بعض الأعراض للجوهرالفرد كالاكوان ثم شرع الشارح في اقامة البرهان على حدوث العالم بقوله **واذا تقرر** أي إذا ثبت أن العالم على قسمين (**اعيان واعراض والأعيان**) على قسمين (**اجسام وجواهر فردة**).

فإن قيل: بيان حصر أنواع الأعيان دون الأعراض ترجيح من غيرمرجح.

قلنا: أولاً أن الشارح لم يطلع على انحصارها وثانياً أنه لم يتعلق الغرض العلمي بإنحصارها فإن الغرض العلمي نفى العقول والنفوس والهيولي وغيرها وهي موقوفة على انحصارالأعيان لاعلى انحصارالأعراض وثالثاً أن الكلام في حصرالأعراض طويل فالحاشية المرقمه برقم(٦) متعلقة بقوله واذا تقرر الخ وتعليقها على قوله وأما الأعراض سهوٌ من قلم الكاتب.

(**فنقول الكل**) أي كل من الأعراض والأجسام والجواهر(**حادث**) حدوثاً زمانياً وهوالمسبوقية بالعدم (**أماالاعراض فبعضها**) حادث (**بالمشاهدة**) قدم الشارح رحمه الله بيان حدوث الأعراض لأنه موقوف عليه للدليل المذكور على حدوث الأعيان.

فإن قيل: الحدوث من المعاني المعقولة فيكف يكون مشاهداً.

قلنا: أن المراد بمشاهدة الحدوث أن العقل يدرك الحدوث بمعونة مشاهدة الحادث فللمشاهدة مدخل في الجملة في معلومية الحدوث (**وبعضها بالدليل**)وهو أي الدليل (**طريان العدم**) أي العدم اللاحق كمافي اضداد ذلك أي اضداد المذكور من الحركة والضوء والسواد فأضدادها السكون والظلمة والبياض فهذه الأضداد معروضة للعدم اللاحق وكل ماهذا شأنه يكون له عدم سابق فهذه الأضداد لها اعدامٌ سابقة وهوالحدوث أماالكبرى فلأن بين العدمين تلازم فإن القدم ينافي العدم فثبت عدم كونها قديمة فثبت حدوثها(**لأن القديم انكان واجباً لذاته فظاهر**) أي محالية عدمه بديهي (**والا**) أي أن

لم يكن القديم واجباً بل كان ممكناً (لزم استناده) أي استناد الممكن (اليه) أي إلى الواجب تعالى بطريق الإيجاب أي بطريق الإضطراب وهوضد الاختيار.

فإن قيل: لم لايجوز أن يكون الممكن قديماً وصادراً عن الواجب تعالى بطريق الاختيار.

قلنا: الصدور بطريق الاختيار والقدم متنافيان فإن الصادر بالاختيار يكون مسبوقاً بالإرادة فلايكون موجوداً حال الإرادة وعدم الوجود حال الإردة عدم سابق والعدم السابق حدوث زماني وهذا معنى (قوله اذا الصادرمن الشيء بالقصد الخ والمستند إلى الموجب القديم قديم) أي مستمرالوجود (لايقبل العدم ضرورة إمتناع تخلف المعلول) أي الصادر بالإضطرار (عن العلة التامة).

فإن قلت: لانسلم أن المستند إلى الموجب القديم قديم بمعنى أنه لايطرءعليه العدم لجواز أن يكون الشيء ازلياً قديماً ولايكون ابدياً ومستمرالوجود.

فإن قلت: فيلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فإن علته ابدي وهوالواجب تعالى.

قلنا: يجوز أن يكون الواجب علة لكن بشرط عدمي كعدم زيدٍ مثلاً فيتوقف وجود المعلول حينئذٍ على امرين العلة الموجبة والشرط العدمي فإذا انتفى الشرط بأن وجدزيد انتفى القديم لزوال الشرط لا لانتفاء العلة. اجاب المحشي- جند حاشيه(٨)ص(٢٢) حاصله أن الشرط العدمي كعدم زيد مثلاً لايخلو عن ثلاث حالات الأولى أن يكون مستنداً إلى الواجب الموجب بدون الوسائط والثانية أن يكون مستنداً إلى الواجب لكن بواسطة الشرائط العدمية الغيرالمتناهية والثالثة أن يكون مستنداً إلى الممتنع بالذات على الأول والثالث لايمكن زوال ذلك الشرط العدمي أي لايمكن زوال عدم زيد مثلاً لأن علته وهوالواجب في الأول والممتنع بالذات في الثالث لايمكن زواله ولما إمتنع انتفاء الشرط إمتنع انتفاء القديم فصار ابدياً وهوالمطلوب وعلى الثاني ايضاً لايمكن زوال ذلك الشرط العدمي فإن زوال ذلك الشرط العدمي موقوف على زوال الشرائط العدمية الغيرالمتناهية وزوال الشرائط العدمية الغيرالمتناهية موقوف على وجود الشرائط العدمية الغيرالمتناهية فإن زوال الشيء فرع وجوده ووجود الشرائط العدمية الغير المتناهية باطل ببراهين ابطال الأمورالغير المتناهية فزوال الشرائط العدمية باطل فزوال الشرط العدمي

ايضاً باطل على أنه لايمكن أن يكون الشرط العدمي مستنداً إلى الواجب بواسطة الشرائط العدمية الغيرالمتناهية لأن الشرائط العدمية الغيرالمتناهية باطلة ببرهان التطبيق لكن اللاهوري رح اعترض على هذا الجواب بأن الاعدام غيرمحتاجة إلى سبب لأن علة الإحتياج عندالمتكلمين هوالحدوث وهوغير متحقق حالة العدم فلايستندالشرط العدمي إلى شيء لا إلى الواجب الموجب سواءً كان بالذات أوبواسطة الشرائط العدمية الخ ولاإلى الممتنع بالذات نعم لوكانت علة الإحتياج هوالإمكان لتم الجواب لكنه رأى الحكماء فالحق في الجواب أنه اذاكانت العلة هوالفاعل الموجب فلا يحتاج المعلول إلى شيء سواه كمايقتضيه اتصافه بالموجب فتكون علة تامة للمعلول (**واما الأعيان**) عطف على قوله وأما لاعراض (**فلانها**) أي الأعيان (**لاتخلوا عن الحوادث**) أي الاعراض الحادثة(صغرى) (**وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث**) (كبرى) فالأعيان حادثة(نتيجة) (**أماالمقدمة الأولى**) أي الصغرى غرضه اثبات الصغرى (**فإنها**) أي الأعيان (**لاتخلوا عن الحركة والسكون**) صغرى (**وهما**) أي الحركة والسكون (**حادثان**) (كبرى) فاالأعيان لاتخلو عن الحوادث (نتيجه) وأشار إلى اثبات الصغرى الثانية (**بقوله أما عدم الخلو**) أي عدم خلوالأعيان (**عنهما**) أي عن الحركة والسكون (**فلأن الجسم أوالجوهر**) الفرد (**لايخلو عن الكون في حيز فإن كان**) الكون (**مسبوقاً بكون أخر**) بأن يكون قبله كون أخر (**في ذلك الحيز بعينه فهو**) أي الجسم أوالجوهر الفرد ساكن ولماتخللنا كلمة أوالفاصلة اندفع اعتراض عدم المطابقة وسنو ضح مافي الحاشية(٩) ص(٢٣) بعيد اسطرٍ بعد تمام تعريفي الحركة والسكون (**وان لم يكن**) الكون في الحيز(**مسبوقاً**) أي متأخرا (**بكون أخر**)بأن لايكون قبله كون أخر)(**في ذلك الحيز**) بل يكون الكون الأخر قبله (**فى حيز أخر فهو**) أي الجسم أوالجوهر الفرد (**متحرك**) ضرورة أنه تحرك من الكون السابق إلى هذا الكون وعلى هذايكون بين الحركة والسكون تقابل التضاد لأنهما على هذا امران وجوديان لايوجدان في موضع واحدٍ من جهة واحدة ولايتوقف تعقل احدهما على تعقل الأخر وأما عندالحكماء فبينهما تقابل العدم والملكة لأن مطلق الحركة عندهم عبارة عن خروج الجسم من القوة إلى الفعل على سبيل

التدريج والحركة الاينية عبارة عن انتقال الجسم من مكان إلى مكان أخر والسكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركاً فالحركة وجودي والسكون عدمي فتكون الحركة حادثة وأما السكون فلايكون حادثاً كما لايكون قديماً لأن القدم والحدوث من أوصاف الموجود والسكون معدوم (**وهذا معنى قولهم**) دفع اعتراض وهو أن الحركة والسكون على مابينهما المصنف رحمه الله عبارتان عن الكون الواحد وهوالكون في الحيز فإن الحركة هوالكون في المكان الثاني لكن بشرط مسبوقية الكون الاخر في المكان الأول والسكون هوالكون الثاني في المكان الأول لكن بشرط مسبوقيه الكون الأول في ذلك المكان الأول ويظهر من كلام المتكلمين أن الحركة والسكون عبارتان عن مجموع الكونين فالحركة عبارة عن مجموع الكونين في مكانين والسكون عبارة عن مجموع الكونين في مكان واحدٍ.

قلنا: أن المتكلمين تسامحوا في عدّ شرط الحركة والسكون وهوالكون الأول جزءً منهما.

فإن قلت: ماالقرينية على أنهم تسامحوا أي أرادوا بالكونين الكون الثاني.

قلت: القرينية عليه ورود الاعتراض عليهم لوبقي كلامهم على الظاهر فإنهما لوكانتا عبارتين عن مجموع الكونين(مقدم) لزم أن يكون الكون الواحد جزءً من الحركة والسكون(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فلأنه لوفرض كونان للجسم في مكان أول وفرض له كون ثالث في المكان الثاني فالكون الثاني مع الكون الأول سكون لأنهما كونان في انين في مكان واحدٍ ومع الكون الثالث حركة لأنهما كونان في انين في مكانين وأما بطلان التالي فلعدم تميزالحركة والسكون حينئذٍ.

فإن قيل: اشتراك الشئين في جزء لايستلزم عدم تمايزهما إذاكانا متميزين بجزء اخر كما أن البقروالإنسان يشتركان في الحيوانية لكنهما متميزان بفصليهما.

قلنا: ليس المراد بعدم التميز عدم التميز بحسب الحقيقة بل المراد عدم التميز بحسب الوجود في الخارج فإن الشيء في الأن الثاني متصف بالحركة والسكون كليهما فإنه صار الساكن بالذات في آن سكونه أعني الأن الثاني شارعاً في الحركة.

قوله فإن قيل: هذا اعتراض على قولهم الأعيان لاتخلو عن حركة وسكون (**يجوز أن لايكون**) الكون (**مسبوقاً بكون اخر اصلاً كما في آن الحدوث**) أي الوجود في لآن الأول (**فلايكون متحركاً كما لايكون ساكناً**) لأن السكون عبارة عن الكون الثاني وهذا كون أول والحركة كون في مكان بشرط مسبوقية الكون الأخر في مكان اخر وههنا الشرط منتفي.

فإن قيل: أن الشارح جعل انتفاء كونه حركة مشبه وانتفاء كونه ساكناً مشبه به فلم لم يعكس الأمر.

قلنا: المشبه به يكون اقوى وأظهر في وجه الشبه والأقوى والأظهر ههنا انتفاء السكون لأن السكون عبارة عن الكون الثاني وهذاكون أول وأما الحركة فهوكون أول في المكان الثاني بشرط سبقوية الكون الأخر في مكان أخر فإشترك أن الحدوث والحركة في أنهما كونان أولان وافترقا بإشتراط مسبوقية الكون الأخر في المكان الأخر في الحركة وعدمه في أن الحدوث.

قوله قلنا: هذا المنع لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى وهوالحدوث قال المحشي-(٥) ص(٢٤) وهذا الجواب على قانون المناظرة جواب المنع بتفسير الدليل انتهى المراد من تفسير الدليل الاعتراف بقصور الدليل فنقيم دليلاً أخر على المدعى حاصل الدليل أن الأعيان لاتخلوا عن الكون في الحيز وذلك الكون في الحيز أما أن يكون مسبوقاً بكون أخر في ذلك الحيز أويكون مسبوقاً بكون أخر في حيز أخر أولا يكون مسبوقاً بالكون اصلاً ولاشك في حدوث هذه الأكوان فلاشك في حدوث الأعيان فثبت المطلوب وهوحدوث الأعيان (**على أن الكلام في الأجسام الخ**) أي ليس الكلام في الأجسام التي يسلم الخصم حدوثها فبعد هذا نقول في توضيح حاشية(٩)ص(٢٣) أن التعريف المذكور للحركة والسكون كان مورداً للإعتراض بأن كون الجسم والجوهر الفرد في آن الحدوث ليس من قبيل الحركة ولامن قبيل السكون وإن أجيب عنه بالوجهين المذكورين الأول بقوله وهذا المنع لايضرنا الخ والثاني بقوله على أن الخ فاعترض الخيالي على الشارح بأنه لوقيل في تعريفهما (**فإن كان**) الجسم أوالجوهر (**مسبوقاً بكون أخر في حيز أخر فحركة والا**) أي لم يكن مسبوقاً بكونٍ أخر في حيز أخر بأن لايكون مسبوقاً بكون أخر

اصلاً كمافي آن حدوث الجسم والجوهر أويكون مسبوقاً بكون أخر لكن لافي حيز أخر بل في ذلك الحيز بعينه (**فسكون لم يرد سؤال أن الحدوث**) لأنه حينئذٍ داخل في السكون.

أجاب: عنه المحشي جندرحمه الله بأنه(**يلزم عدم اعتبار اللبث في السكون**) فإن من أفراد السكون أن الحدوث ولالبث فيه (**وهوخلاف العرف واللغة**) ثم إعترض على تعريفي الحركة والسكون بوجهين الأول بأن تعريف السكون غيرمانع عن دخول الغير فيه وكل ماهذا شأنه يكون باطلاً أما الصغرى فلأن الجسم اذا حصل في حيز أول ثم انتقل منه إلى حيزثان ثم انتقل من الحيز الثاني إلى الحيز الأول فههنا ثلاثة أكوان الأول كون أول في المكان الأول والثاني كون ثان في المكان الثاني والثالث كون ثالث قهقري في المكان الأول فاجتمع كونان الأول والثالث في أنين في مكان واحدٍ وهوالمكان الأول فالكون القهقرى حركة مع أنه صدق عليه تعريف السكون.

أجاب: بأن هذا انما كان وارداً لوكان المراد من السبق مطلق السبق أي سواء كان سبقاً اتصالي أوسبقاً غيراتصالي وليس كذلك بل المراد منه هوالسبق الاتصالي أي السبق من غيرواسطة الحاصل أنه حركة ولايصدق عليه تعريف السكون لأن المراد من السبق في قوله(فإن كان مسبوقاً بكون أخر في ذلك الحيزالخ) بمعنى السبق الاتصالي أي السبق من غير واسطة بين الكونين وههنا بين الكون الأول والثالث واسطة وهوالكون الثاني فقوله فيها اعلم أن الحركة على ظاهر عبارته سهو الكاتب والصحيح (اعلم أن الحركة والسكون على ظاهر عبارته الخ) وقوله فيها (ينتقض تعريف كل واحدٍ بغير الآخرالخ) ايضاً سهوٌ من الكاتب والصحيح(ولوقيل ينتقض تعريف كل واحد منهما بفرض الأخر منهما) أي بفرض كونٍ وهوالكون الثاني المتخلل بين الكون الأول والثالث (أخرمنهما) أي غير من الكون الأول والثالث فإن الأول والثالث في مكان واحدٍ والثاني في مكان أخر والوجه الثاني للإعتراض هوأن تعريفك للسكون غيرمانع عن دخول الغير يدخل فيه الحركة الوضعية مثل حركة الكرة على مركزها وحركة الرحى لأن لذلك المتحرك كونان في مكان واحدٍ مع أنه ليس بساكن واجاب بأن الاعتراض المذكور اما أن يكون وارداً باستدارة الجوهر الفرد أوباستدارة الجسم فإن كان المراد الأول فهوباطل لأنه لم يثبت قول من المتكلمين باستدارة الجوهر الفرد على نفسه ومجرد احتمال أن يكون

للجوهرالفرد استدارة على نفسه غيركافٍ في النقض وانكان المراد الثاني فهوايضاً باطل لأن الجسم لايكون متحركاً بالحركة على الاستدراة حقيقة ولامتحركاً بالحركة الواحدة بل المتحرك هناك أجزاء الجسم فههنا متحركات متعددة وحركات متعددة وتلك المتحركات هي الجواهر الفردة التي تركب منها الجسم.

فإن قيل: نعتبر مجموع تلك الحركات من حيث المجموع وامكان المجموع لم يتخلف.

قلنا: في اعتبار المجموع خروج عن المورد وهوالحركة الواحدة اذالوحدة معتبرفي كل المورد على قياس ماقيل أن التصديق على مذهب الإمام خارج عن مورد القسمة لأنه مركب من الأمور الأربعة والمقسم هوالعلم الواحد والأصح في الجواب أن الجسم مركب من الجواهرالفردة وبينهما مفاصل فكل جزء في المتحرك على الاستدارة خارج عن مكانه وليس الجسم متصلاً واحداً حتى يقال الجسم لم يخرج عن مكانه بل هوخارج **(وأما حدوثهما)** غرضه دلائل ثلاثة للكبرى الثانية وهوقوله**(وهما حادثان)** الأول **(فلأنهما)** أي الحركة والسكون **(من الأعراض)** **(صغرى)** **)وهي)** أي الأعراض **(غيرباقية)** أما الصغرى فظاهرة وألكبرى فأن بقاء الأعراض محال عند الأشاعرة لأنه لوتحقق بقاء الأعراض لزم قيام العرض بالعرض لأن البقاء ايضاً عرض وقيام العرض بالعرض محال لأن العرض عبارة عن التابع في التحيز والعرض ليس بمتحيز بالذات فكيف يكون الشيء الأخر تابعاً له في تحيزه والحاصل أن القديم لابد أن يكون باقياً والأعراض غيرباقية فلاتكون قديمة فثبت حدوثها وسيأتي ضعف هذا الدليل في مبحث التنزيهات والثاني **(لأن ماهية الحركة لمافيها من انتقال حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير)** بأن يكون قبلها حركة أوسكون **(والأزلية تنافيها)** أي المسبوقية قال صاحب النبراس هذا دليل خاص بالحركة واتبعه بعض من يكتب ويطبع من غير توثيق وتسديدٍ والتحقيق أن هذا الدليل يثبت به حدوث السكون ايضاً لأن التقابل بينهما اما تقابل التضاد أوتقابل العدم والملكة وبإثبات حدوث أحد المتقابلين يثبت حدوث الأخر فإن الشرط في تقابل العدم والملكة أن يكون محل العدمي ممكن الاتصاف بالوجودي فلوصح اتصاف القديم بالسكون لصح اتصافه بالحركة ايضاً وفي تقابل التضاد ويكون محل كل واحدٍ من

المتضادين قابلاً للاتصاف بالمتضاد الأخر ولعل صاحب النبراس اراد الاختصاص بحسب الظاهر.

فإن قيل: الغيرفي قولك أن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لا يخلو أما أن يكون المراد من الغير غيرجنس الحركة بأن يكون الحركة مسبوقاً بالفرس مثلاً أويكون المراد منه مسبوقية كل فرد بفردٍ آخر والأول غيرمسلم لأن ماهية الحركة لاتقتضي المسبوقية بغيرالحركة وهوظاهر وعلى الثاني يثبت حدوث كل واحدٍ من جزئيات الحركة لاحدوث مطلق الحركة وكلا منا في الثاني.

وأجاب عنه الشارح فيما سيأتي بإختيار الشق الثاني.

وان قلت: ماقلتَ قلتُ لاوجود للمطلق إلا في ضمن الجزئيات فلايتصور قدم مطلق الحركة مع حدوث جميع الأفراد. والثالث (**ولأن كل حركة فهي كائنة على التفصى**) بالفارسية (گذشتن) (**وعدم الاستقرار**) عطف تفسيري وكل سكون (**فهوجائز الزوال**) فلابد أن يكون حادثاً واثبته بقوله (**لأن كل جسم فهوقابل للحركة بالضرورة**) ففي السكون خطرالعدم اللاحق وكل ماهذا شأنه فهوحادث لأنك قد (**عرفت أن مايجوز عدمه يمتنع قدمه**) وهذا ظاهر ويرد على هذا الدليل مايرد على الدليل الثاني والجواب الجواب.

فإن قيل: على قوله جائزالزوال أن القدم ينافي فعلية العدم وجواز زوال السكون لايستلزم فعليته فيجوز أن يوجد سكون أزلي وأبدي أي لايكون له عدم لاحق ولاعدم سابق وانكان ممكن العدم فلايثبت حدوث السكون بجواز زواله وعدمه.

قلنا: أن القدم كما ينافي العدم الفعلي كذلك ينافي العدم الإمكاني ايضاً لأن القديم أما واجب لذاته اوصادر عن الواجب بالإضطرار وعدم الأول يمتنع بالضرورة وعدم الثاني يمتنع ايضاً لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة (**وأما المقدمة الثانية**) لما فرغ عن اثبات الصغرى الأولى شرع في اثبات الكبرى وهوقوله وكل مالايخلو عن الحوادث فهوحادث (**فلأن مالايخلوه عن الحوادث**) بأن يكون محل الحوادث (**لوثبت في الأزل**) (مقدم) (**لزم اثبات**) أي تحقق (**الحادث في الأزل**) (تالي) واشار إلى بطلان التالي بقوله

(وهو) أي اثبات الحادث في الأزل (محال) لأنه على هذا يلزم أن يكون الحادث أزلياً وقديماً والملازمة أن الأمر الذي لايخلو عن الحوادث يكون الحادث لازماً معه واللازم لاينفك عن الملزوم فلو ثبت الملزوم في الأزل ثبت اللازم فيه (وههنا ابحاث) غرضه بيان بعض الاعتراضات على هذا الدليل مع ذكر الأجوبة (الأول الخ) هذا اعتراض أول حاصله أن هذا الدليل لايدل على حدوث جميع العالم فإنه لايدل على حدوث المجردات فالدليل خاص (والجواب الخ) حاصل الجواب أن المدعى ههنا ايضاً خاص وهوحدوث ماثبت وجوده واما العقول والنفوس المجردة فغير ثابت عندنا وجوده (الثاني) أي المبحث الثاني حاصل هذا الاعتراض أن هذا الدليل لايدل على حدوث جميع العالم لأن من العالم الاعراض القائمة بالسموات من الأضواء والأشكال والامتدادات ولايدرك بالمشاهدة حدوثها ولاحدوث اضدادها.

فإن قلت: ماذكر لإثبات حدوث الأعراض أمران المشاهدة والدليل فا الاقتصاربالمشاهدة تقصير فالأنسب أن يقول أن حدوثها لايدرك بالمشاهدة ولا بالدليل.

قلنا: أن ذلك الدليل ايضاً مبني على المشاهدة فإن الدليل كان طريان العدم على أضداد الأعراض المذكورة والعلم على طريان العدم على اضداد الاعراض موقوف على مشاهدة الأعراض فيكون الدليل مشاهداً حكماً (والجواب أن هذا غيرمخل بالمقصود) وهوحدوث جميع الأعراض(لأن حدوث الأعيان يستدعى) الخ حاصله أن حدوث الأعيان يستلزم حدوث الأعراض لأنه لوكان العين حادثاً والعرض القائم به قديماً(مقدم) لزم (١) قدم الحادث (٢) أوكون العرض جوهراً (٣)أوقيام الموجود بالمعدوم(تالي) لكن التالي بشقوقه باطل بداهة فالمقدم مثله والملازمة أن العرض القديم لوكان قائماً بالعين الحادث فلوكان العين موجوداً معه في الأزل لزم الأول وأن لم يكن موجوداً معه لزم الثالث وان لم يكن قائماً به لزم الثاني.

فإن قيل: ظهر من هذا الدليل أن حدوث الأعيان دليل على حدوث الأعراض فتوقف حدوث الأعراض على حدوث الأعيان وقداستدلوا بحدوث الأعراض على حدوث الأعيان فتوقف حدوث الأعيان على حدوث الأعراض وماهذا إلا دور.

قلنا: اللام في قوله حدوث الأعرض عهدية والمعهودبها باقي الأعراض أي سوى الحركة والسكون (**أوكلامه**) مبني على حذف المضاف وهولفظ سائربمعنى الباقي فحدوث الأعيان ثبت بحدوث الحركة والسكون وحدوثهما ثبت بدليل اخر لابحدوث الأعيان وثبت حدوث باقي الأعراض بحدوث الأعيان فغاية مايلزم منه هوتوقف حدوث سائرالأعراض على حدوث الحركة والسكون لأن حدوث سائرالأعراض موقوف على حدوث الأعيان وحدوث الأعيان موقوف على حدوث الحركة والسكون فحدوث سائرالأعراض موقوف على حدوث الحركة والسكون ولادورفيه (**الثالث**) أي البحث الثالث هذا اعتراض ثالث وارد على قوله(**فلإن مالايخلو عن الحادث لوثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل**) حاصله أن المراد بثبوت الحادث في الأزل لايخلوا ماثبوت الفرد المعين بخصوصه فيه فحينئذٍ الملازمة بين ثبوت مالايخلو عن الحادث في الأزل وثبوت الحادث فيه ممنوعة بل اللازم ثبوت الحوادث الغير المتناهية واحداً بعد واحدٍ وإما ثبوت الحادث الغيرالمعين فالملازمة حينئذٍ مسلمة ولكن بطلان التالي وهو ثبوت الحادث الغيرالمعين في الأزل ممنوع لأن الحادث قديم بالنوع (**أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة**) أي وقت معينٍ (**حتى يلزم**) متعلق بالمنفي (**من وجودالجسم فيها**) أي في الأزل وتانيث الضمير بإعتبار تاويله بالحالة (**بل هو**) أي الأزل (**عبارة عن عدم الأولية**) فالأزلي عبارة عن مالابداية له (**أو عبارة (عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غيرمتناهية في جانب الماضي**) إشارة إلى تعريفي الأزل وقيل هذان تعريفان للأزلية والمسامحة في الضمير وأما الأزل فعلى الأول عبارة عن زمان لا أول له وعلى الثاني عبارة عن زمان غيرمتناهٍ في جانب الماضي وأنما وصف الأزمنة بقوله(مقدرة)(١)واما لدفع مايرد أن الزمان أمرواحد مستمر فلايصح إنقسامه إلى الأزمنة حاصل الدفع أن انقسامه إلى الأزمنة فرضي فالمقدربمعنى المفروض(٢) وأماالبيان الواقع عندالمتكلمين لأن الزمان عندهم أمر موهوم فاالمقدر بمعنى الموهوم(٣) وأما لما ذكره البحر أبادي في حاشية(٥) ص(٢٥) توضيحه أنه لايرد أن الأزل عبارة عن زمان على كلا التعريفين فالأزلي لاتكون إلا زمانياً مع أن الواجب تعالى

وصفاته أزلي وليس بزماني لأنهما كانا موجودين قبل الزمان حاصل الدفع أن الواجب تعالى وصفاته وأن لم يكونا في الأزمنة المتحققة لكنهما في الأزمنة المقدرة.

فإن قيل: لايصح توصيف الأزمنة بالمقدرة لأنه مستلزم لتقسيم الزمان إلى الأزمنة المتحققة والمقدرة مع أنه لايصح تقيسم الزمان اليهما فإن الأزمنة لاتكون الا مقدرة موهومة وايضاً توصيفه بالمقدرة لغوٌ وايضاً لم يكن الواجب في الأزمنة الموهومة.

قلنا: سلمنا أنه أمرٌ وهميٌ لكن منشأه وجود الحوادث فإن الزمان عندهم عبارة عن القبلية والبعدية المتوهمان من الحوادث فقبل وجود الحوادث لازمان اصلاً لامتحققا ولامتوهماً فالواجب تعالى وصفاته لم يكن في الزمان المتوهم ايضًا فلذا وصف الأزمنة بالمقدرة أي هذا الزمان الموهوم مقدر فالمقدر بمعنى المفروض ثم اعلم أن للقديم عند أهل الحق معنى واحداً اعني مالابداية لوجوده وبعبارة أخرى مالايكون مسبوقاً بالعدم فالأزلي بالمعنى الثاني(استمرار الوجود اه) يساوي القديم وبالمعنى الأول (عدم الأولية) أعم من القديم ومتناول للأعدام الأزلية ايضاً فإنها ايضاً لابداية لوجوها **(ومعنى ازلية الحركات الحادثة أي)** معنى قول الحكماء حركة الأفلاك قديمة مع أن كل فرد من افرادالحركة حادث **(أنه مامن حركة إلا وقبلها الخ وهذا)** أي المذكور من أن الحركة المطلقة قديمة والجزئيات حادثة **(مذهب الفلاسفة الخ)** وليس مذهبهم أن الأزل وقت معين يوجد فيه الحركة الحادثة **(والجواب الخ)** أن حدوث الجزئيات مستلزم لحدوث مطلق الحركة فإنه لاوجود للمطلق إلا في ضمن الجزئيات.

فإن قيل: لانسلم أن المطلق لاوجود له إلا في ضمن الجزئي بل يمكن أن يوجد بدون الجزئي فإنه يوجد في الذهن بدون الجزئي.

قلنا: هذا إنما كان وارداً لوكان المرادمن وجود المطلق مطلق الوجود أي سواءً كان وجوداً ذهنياً أووجوداً خارجياً وليس كذلك بل المراد منه هوالوجود الخارجي بأن المطلق لايوجد في الخارج إلا في ضمن الجزئي.

فإن قيل: أن حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق إذاكانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة أنه لاوجود للمطلق

في الخارج إلا في ضمن الجزئيات أما إذاكانت الجزئيات غيرمتناهية في جانب الماضي فلا فإن لكل جزئي بداية ولكن لابداية للمجموع والملطق كمايوجد في ضمن كل جزئي يوجد في ضمن المجموع فيأخذ حكم المجموع أيضاً وهوعدم البداية وايضاً لواستلزم بداية كل جزئي لبداية المطلق لاستلزم نهاية كل جزئي نهاية المطلق وليس كذلك فإن كل جزئي من جزئيات نعيم الجنان متناهية ومطلق نعيم الجنان غيرمتناهٍ ونظيرذلك أن الورد الحقيقي لايبقى شهرين مع أن نوعه يكون باقياً شهرين و الجواب الحق الصافي عن الشوائب ليس ماذكره الشارح بل الحق أن الجزئيات الموجودة من الحركات متناهية ببرهان التطبيق فإنه جارٍ في الأمور الموجودة مطلقاً أي سواءً كانت متعاقبة أومجتمعةً مرتبة أوغير مرتبة وإذا كانت جميع الجزئيات متناهية وابدية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعاً **(الرابع)** هذا الاعتراض واردٌ على قولهم(الجسم والجوهر لايخلو ان عن الكون في الحيز الخ) ثم الاعتراض مبني على أن المراد بالحيز حيز المشائين أنه أي الشان **(لوكان كل جسم في حيزٍ)** (مقدم) **(لزم عدم تناهي الأجسام)** (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أمابطلان التالي فمسلم وأما الملازمة فأشار إلى اثباتها بقوله**(لأن الحيز هو)** عبارة **(عن السطح الباطن للجسم الحاوي)** أي الجسم المحيط **(المماس)** صفة للسطح **(السطح الظاهر)** من الجسم **(المحوي)** أي الجسم المحاط مثلاً حيزالماء في الكوز عبارة عن السطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر من الماء والحاصل أنه ذكر في تعريف الحيز الجسم الحاوي وكل جسم في حيز فلابد أن يكون الجسم الحاوي ايضاً في حيز أخر فالحيز الأخر ايضاً عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي الخ فله حيزأخر وهلم جراً فلزم التسلسل في الأجسام وهوباطل واعلم أن هذا تعريف الحيز للجسم السفلوي عندالفلاسفة لا لمطلق الحيز فإنه أعم فلاتلفت إلى اغترار بعض القندهارين بسوء ظنه على العلامة التفتازاني.

والجواب: وهذا الجواب مبني على أن الحيز عندالمتكلمين هوالبعد الموهوم **(الفراغ المتوهم)** أي الخلاء المتوهم أي يتوهم أنه فراغ وهومعدوم في الحقيقة وبقيد المتوهم احترازعن مذهب افلاطون لأن المكان عنده عبارة عن البعد المجرد الموجود ففي الحيز

ثلاثة مذاهب الأول المذكور في الاعتراض والثاني المذكور في الجواب والثالث مذهب افلاطون ولم يذكره لعدم الحاجة له في الجواب (**يشغله**) اي الفراغ (**الجسم**) فاعل يشغله.**فإن قيل**: كما أن الجسم يشغل الحيز فكذاالجوهر الفرد فلايصح التخصيص بالجسم. **قلنا**: وجه التخصيص هوان الكلام ههنا في الجسم لافي الجوهر الفرد (**وتنفذ فيه ابعاده**) أي الطول والعرض والعمق (**ولما ثبت**) تمهيد إلى العبارة الآتية ودفع لمايرد من أن الماتن جعل موضوع المسئلة الآتية لفظ المحدث حيث قال والمحدث للعالم هوالله تعالى مع أن الأنسب أن يكون موضوعها لفظ الجلالة(الله تعالى) بأن يقول والله محدث لأن شرف لفظ الجلالة يقتضي تقديمه حاصل الدفع أن عادتهم جارية بجعل الجزء المعلوم موضوعاً ومحكوماً عليه والمعلوم مماسبق هوالمحدث للعالم بوصف الإطلاق لابخصوصية أنه هوالله فجعل الموضوع لفظ المحدث والمحمول لفظ الجلالة ليكون الحكم على المعلوم بالمجهول اي بغير المعلوم مماسبق (**ومعلوم أن المحدث لابدله من محدث ضرورة امتناع ترجح احدطرفي الممكن**) أي الوجود والعدم (**من غيرمرجحٍ**) الغرض منه إستدلال على وجود الصانع بطريق الحدوث حاصل الدليل بنمط القياس الإقتراني من الشكل الأول أن العالم محدث بالفتح(صغرى) وكل محدث بالفتح لابد له من محدث بالكسر(كبرى) فالعالم لابدله من محدث بالكسر(نتيجة) أمااثبات الصغرى فقد سبق واشارالشارح إليه اجمالاً بقوله ولما ثبت الخ وأما الكبرى فقد اثبتها بقوله ضرورة امتناع الخ حاصله بنمط القياس الاستثنائي الرفعي هكذا لولم يكن للمحدث محدث(مقدم) لزم الترجح بلامرجح(تالي) لكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله أما الملازمة فهوأن الحادث وجوده وعدمه متساويان فلووجد بدون المحدث لزم الترجح بلامرجح وهذا دليل على طريق الحدوث.

اعلم: انا نقدم لك مقدمتين الأولى أن الحدوث عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه والإمكان عبارة عن عدم اقتضاء الذات للوجود والعدم واختلف في أن المحوج إلى الموثر والموجد هوالحدوث أوالإمكان فالأول مذهب المتكلمين واستدل عليه أنه لوكان المحوج هوالإمكان(مقدم) لزم احتياج عدم الممكن إلى الموثر(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم

مثله أما البطلان فلأن العدم لايكون اثراً للعلة بل يكفيه عدم علة الوجود وأماالملازمة فلأن عدم الممكن ايضاً ممكن والثاني مذهب الحكماء واستدل عليه بأنه لوكان المحوج هوالحدوث(مقدم) لزم استغناء العالم عن الصانع بعد وجوده(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما البطلان فبديهيٌ واماالملازمة فلعدم الحدوث بعد الوجود فقيل في الجواب أن البطلان ممنوع فإنا نشاهد بقاء البناء بعد موت الباني لكنه غلط وقيل في الجواب أن الإحتياج ثابت بعد الوجود ايضاً لأنه لاوجود إلا ومعه حدوث فإن الأجسام لاتبقي بدون الأعراض والأعراض لاتبقي زمانين فالحاجة إلى الصانع مستمرلكن هذا الجواب ضعيف لأن عدم بقاء الأعراض مسلك خاص بالأشعري رح وخلاف التحقيق والدليل الثاني على هذا المذهب انا نتصور وجود الحادث ولايظهرلنا افتقاره إلى العلة إلا بعد تصورامكانه واختارمحققو الأشاعرة هذا المذهب فالمختار هوالدليل على طريق الإمكان بأن يقال العالم ممكن ووجود الممكن وعدمه سيان فترجح احدهما على الأخر بدون المرجح محال ولايجوز أن يكون المرجح هوالممكن وإلا لزم الدور أوالتسلسل فلابد من الانتهاء إلى الواجب بالذات والشارح رح اختار طريق الإمكان لأنه مذهب محققي الأشاعرة والمصنف طريق جمهور الأشاعرة فلايرد ما أورده قره كمال في حاشية(١٢)ص(٢٥) بقوله والأولى أن يقال الخ (**والثانية**) أن ههنا أمرين الأول الترجح بلامرجح على صيغة التفعل ومعناه أن يحصل وجود الشيء مثلاً بدون الموجد أي بختةً واتفاقاً كماهومذهب اهل البخت والإتفاق وهوباطل عندالمتكلمين والحكماء جميعاً والثاني الترجيح بلامرجحٍ على صيغة باب التفعيل ومعناه أن يرجح الموجد احد طرفي الشيء على الأخر بدون وجود العلة الباعثة على الترجيح وهذا باطل عندالحكماء وجائز عندالمتكلمين لأن الفاعل إذا ظهر له طريقان في تحصيل المقصود يجوز له أن يختار أحدهما والمرجح إرادته (**احد طرفي الممكن**).

فإن قيل: أن لفظ احدالمضاف إلى طرفي الخ يصدق على كل واحد من الوجود والعدم فيفيد أن ترجيح العدم كالوجود يحتاج إلى المرجح وليس كذلك فإن عدم الممكن لايحتاج إلى المرجح.

قلنا: اضافة احد إلى طرفي الخ للعهد والمعهود هوطرف الوجود قوله (**والمحدث للعالم اه**) قال الشارح أي (**الذات اه**) اوردالمعرف باللام اشارة إلى أنه علم لذات المعينة بالشخص

ففيه رد على من زعم أنه اسم للمفهوم الكلي (**الواجب الوجود**) غرضه امران الأول دفع مايرد من أن الشارح اورد ضمير الفصل بين المسند والمسند إليه فيفيد قصر المحدثية للعالم على الله فما دليله اجاب بقوله الواجب الوجود الخ حاصله أن المحدثية شان واجب الوجود فقط ووجوب الوجود منحصر في ذاته تعالى فالمحدثية منحصر في ذاته تعالى والثاني إشارة إلى مدار الفاعلية لسلسة الممكنات وكذا إلى مدار امتياز الواجب عن سلسلة الممكنات فمدارهما هووجوب الوجود (**الذي يكون وجوده من ذاته**) أي ذاته تعالى ملزوم للوجود والوجود ضروري الثبوت لذاته تعالى وهذا مبني على مذهب المتكلمين بأن وجود الواجب تعالى زائد على ذاته لأنا نتعقل ذاته تعالى بالوجه ثم نثبت وجوده بالبرهان خلافاً للحكماء بأجمعهم وأكثر الصوفية فعندهم وجوده تعالى عين ذاته تعالى لأنه لوكان زائداً عليه تعالى(مقدم) لكان ثبوته له تعالى بعلة(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما البطلان فلأن في العلة احتمالين الأول أن يكون العلة ذاته تعالى والثاني أن يكون أمراً اخر والثاني باطل لأنه لوكان الأمر الأخر علة لوجوده تعالى لكان الواجب في وجوده محتاجاً إلى الغير والإحتياج أمارة الإمكان فيكون الواجب تعالى ممكناً والأول أيضاً باطل لأن الشيء انما يكون علة بإعتبارالوجود فذاته تعالى إذا كان علة بإعتبارالوجود فالوجود المأخوذ في جانب العلة إنكان عين الوجود المعلول يلزم تقدم الشيء على نفسه وانكان غيره يلزم كون الشيء الواحد موجوداً بوجودين بل بوجودات غير متناهية على تقدير نقل الكلام إلى الوجود السابق أجاب المتكلمون بأن وجوده تعالى زائد لكنه لازم للماهية ضروري الثبوت لايحتاج إلى علة حتى يستفسر عن علته.

فإن قيل: أن الوجود عندالمتكلمين من الصفات التي مصداق حملها الذات من حيث الإقتضاء والإقتضاء بمعنى التاثير فيكون الذات مؤثراً والمؤثر يكون علة فيكون الذات علة اجيب بأن الإقتضاء في قولهم بمعنى امتناع الانفكاك لابمعنى التأثير صرح بما قلنا ملاصاحب كنديا رح في شرحه على سلم العلوم في بحث العرض اللازم فلايكون ذاته تعالى علة لوجوده كماقيل بل مقتضياً لوجوده بمعنى أن ذاته تعالى ممتنع الانفكاك والانفصال عنه لابمعنى أن يكون مؤثراً فيه فاندفع ايضاً ماقيل أن مرتبة الإيجاد تكون متأخرة عن مرتبة الوجود فكيف يكون ذات الواجب تعالى موجداً لوجوده فإنه مستلزم

لتقدم الإيجاد على الوجود واشار المحشي- إلى دفعه **بأن ذلك** أي تقدم الوجود على ايجاد الوجود **(بالنسبة إلى الوجود المنفصل واما بالنسبة إلى وجود الذات فممتنع)** فوجود الذات معيٌ مع ايجاد هذا الوجود ثم ذكردليلاً على وجوب وجود الواجب **(اذ لوكان)** محدث العالم **(جائزالوجود)** (مقدم) أي ممكن الوجود **(لكان من جملة العالم)** (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما البطلان فإثبته الشارح بدليلين الأول بقوله **(فلم يصلح مبدءً للعالم)** لأنه لوكان مبدءً للعالم على تقدير كونه من العالم لزم أن يكون محدثاً لنفسه ايضاً وهوباطل والثاني بقوله **(أن العالم اسم لجميع مايصلح علماً)** أي علامةً دالةً**(على وجود مبدء له)** فلوكان الصانع من جملة العالم لكان علامة على وجود نفسه وهوباطل واعترض الخَيالي رحمه الله بأنا لانسلم أن الشيء اذاكان جائزالوجود كان من جملة العالم فأن صفاته تعالى وكذا مجموع الذات والصفات جائزالوجود مع عدم كونه من جملة العالم ثم اجاب بأن الكلام في الجائز المبائن فلوكان الجائز مبائناً يكون من جملة العالم والمباينة غيرموجودة في مادة النقض **(وقريب من هذا)** الغرض منه دليل اخر على اثبات الصانع والفرق بينه وبين الدليل السابق أن الدليل السابق كان بطريق الحدوث وهذا الدليل بطريق الإمكان ووجه القرب ظاهر وهو ترتب المحال الواحد عليهما وحاصل هذا الدليل قياس استثنائي رفعي حاصله أن مبدء الممكنات **(لوكان ممكناً)** (مقدم) لزم أن يكون **(من جملة الممكنات)** (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أماالملازمة فظاهرة وأما البطلان فلأن المبدء لوكان ممكناً من جملة الممكنات(مقدم) لزم كون الشيء مبدءً لنفسه(تالي) لكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله **(وقديتوهم)** قيل المتوهم صاحب المواقف غرض الشارح من نقل قول المتوهم ردعليه بقوله وليس كذلك وحاصل ماقال المتوهم أن الدليل المذكور دليل على اثبات الصانع ولم يذكر فيه بطلان التسلسل صريحاً فهذا دليل على اثبات الصانع غيرمفتقر إلى إبطال التسلسل فرد عليه الشارح بقوله **(وليس كذلك بل هو)** أي الدليل الثاني **(اشارة إلى احد أدلة ابطال التسلسل)** وهوبعينه افتقارإليه والحاصل أن هذا الدليل مسوق لإثبات الصانع فيكون

عبارة فيه ويفيد بطلان التسلسل بعرضه لأنه ثبت فيه انقطاع سلسلة الممكنات وانقطاع سلسلة الممكنات إبطال التسلسل فيكون اشارة فيه.

فإن قيل: أن قول صاحب المواقف حق لأنه ليس في هذا الدليل افتقار إلى ابطال التسلسل لأن الدليل على ابطال التسلسل عبارة عن دليلٍ ينتج بطلان التسلسل بأن يجعل بطلان التسلسل جزءاً من الدليل وهذا الدليل ينتج اثبات الصانع للعالم لابطلان التسلسل وان أستلزمه لكن الاستلزام غيرالإفتقار.

قلنا: ابطال التسلسل عبارة عن اقامة دليلٍ ينتج بطلان التسلسل وان اقيم على اثبات الصانع ولاريب في أنه حصل بطلان التسلسل من هذا الدليل بانقطاع السلسلة لا أنه عبارة عن إقامة دليل بطلان التسلسل حتى يرد أن الأمر ليس كذلك قال احمد جند رح في حاشية رقم(٥) ص(٢٦) (أن كونه من جملة أدلة بطلان التسلسل لايفيد احتياج دلالة هذا الدليل على وجود الصانع إلى بطلانه).

قلنا: لماكان هذا الدليل اشارة إلى أدلةٍ اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الإفتقار إليه إفتقاراً إلى ابطاله لمامرَّ (وهو) أي احد الأدلة المشاراليه أنه أي الشان **(لوترتب سلسلة الممكنات لا إلى نهاية)** في جانب الماضي وجانب مبدئها **(لاحتاجت)** السلسلة بمجموعها **إلى علة** جاعلية لأن مجموع السلسلة ممكن البتة لأن المركب يحتاج إلى أجزائه والاحتياج من أمارات الأمكان فوجود المجموع وعدمه سيان فترجيح احدهما على الأخر بدون الجاعل ترجح بلامرجح فعلة المجموع لاتخلو اما أن تكون هي نفسها أوبعضها أوخارجة عنها والأول والثاني باطلان فتعين الثالث وهذا معنى قوله **(وهي)** أي العلة **(لايجوز أن يكون نفسها)** أي نفس السلسلة **(ولابعضها)** أي جزئها **(لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله)** الغرض منه دليل على بطلان الشق الأول والثاني وحاصله أنه لوكان علة مجموع السلسلة هي مجموع السلسلة لزمت علية الشيء لنفسه وهو محال ولوكان بعض السلسلة علة لمجموع السلسلة لزم الاستحالتان **(الأولى)** علية الشيء لنفسه **(والثانية)** علية الشيء لعلله أما الأولى فلأنه اذاكان البعض علة للمجموع فهذا البعض ايضاً داخل في المجموع فإذاكان علة له لزم كونه علة لكل واحد

من اجزائه ومن جملتها هوبنفسه فلزم علية الشيء لنفسه **(واما)** الثانية فلأنه لما كان البعض علة للمجموع فذلك البعض ايضاً من جملة الممكن لابدله من علة اخرى وهي ايضاً ممكنة لابدلها من علة اخرى وهكذا لا إلى نهاية فلوكان البعض علة للمجموع لكان علة لكل واحدٍ من اجزاء المجموع ومن جملتها هي علل ذلك البعض فلزم علية الشيء لعلله وإذا بطل الشق الأول والثاني تعين الشق الثالث واشارإليه بقوله **(بل)** يكون علة السلسلة وموجدها **(خارجاً عنها)** أي عن السلسلة **(فيكون واجباً)** لأن حصرالمواد في الثلاث عقلي وهي الوجوب والإمكان والإمتناع فإذا بطل كون الممكن علة جاعلية تعين كون الصانع واجباً وأما الممتنع فلما كان عدمه عين ذاته لايصلح كونه موجداً بداهةً **(فتنقطع السلسلة ومن أشهر الأدلة)** على بطلان التسلسل **(برهان التطبيق)** سمي به لمافيه من تطبيق السلسلتين وحاصل البرهان أنه لوتحققت الأمور الغير المتناهية المرتبة في الواقع فلنا ان نفرض سلسلتين الأولى سلسلة الكل والثانية سلسلة الجزء فنقول أن سلسلة الكل لاتخلو اما أن يكون في مقابلة كل جزء منها جزء في سلسلة الجزء فلزم مساواة الكل مع الجزء مع أن الكل أعظم من الجزء بداهة واما أن لايكون في مقابلة كل جزء من سلسلة الكل جزء في سلسلة الجزء فلزم كون سلسلة الجزء متناهية فلزم منه كون سلسلة الكل ايضاً متناهية لأن الزائد على المتناهي بقدر المتناهي لايكون إلامتناهٍ وذلك لأنا نفرض زيادة الكل بمقدار جزء واحدٍ على سلسلة الجزء قال العلامة الخيالي حاشية(٨) ص(٢٦) **(البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب العلل فقط)** لأن حاصل ذلك البرهان أنه لابد لسلسلة المعلولات من وجود العلة الخارجة عن تلك السلسلة فتقف سلسلة العلل هناك ولايدل على بطلان عدم تناهي المعلولات وايضاً ذلك البرهان انما يبطل التسلسل وعدم التناهي في الأمور المجتمعة فقط لأن العلل لابد أن تكون مجتمعة في الوجود **(وهذا البرهان يعم الخ)** فإن فرض الجملتين ممكن في كل واحدٍ من سلسلة العلل وسلسلة المعلولات **(المجتمعة والمتعاقبة)** ثم المجتمعة اعم من أن تكون مترتبة أوغير مترتبة ثم الترتيب اعم من أن يكون طبعاً أويكون وضعاً فمثال الأمورالمجتمعة المترتبة طبعاً العلل والمعلولات ومثال الأمور المجتمعة المترتبة وضعاً الأبعاد من الطول والعرض والعمق ومثال لأمورالمجتمعة الغير المترتبة النفوس الناطقة

عند أرسطو فإنها عنده غيرمتناهية وقديمة بإعتبار النوع وأفرادها حادثة بحدوث الأبدان ومثال الأمور المتعاقبة الحركات الفلكية فإن الفلك عندالحكماء قديم وحركاته المتعاقبة غيرمتناهية (**وهوأن نفرض من المعلول الأخر**)هوالمعلول اليومي الذي ليس علة لشيء قدانتهت اليه سلسلة العلل والمعلولات من جانب الماضي (**إلى غيرالنهاية في جانب الماضي جملة**) مشتملة على مجموع المعلولات والعلل (**ونفرض مماقبله بواحد**) أي من المعلول الثاني الذي هو علة لذلك المعلول الإخير ومعلول لعلته أي الواقع في المرتبة الثالثة في جانب الماضي وتوضيحه أن المعلول الأخير معلول ساذج وكل من الثاني والثالث والرابع بجانب الماضي علة ومعلول بجهتين مختلفتين لا إلى نهاية مثلاً إشارة إلى أن فرض زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحدٍ على سبيل التمثيل دون الحصر لأن المقصود يحصل بأية زيادة فرضناها كعشرةٍ أومأةٍ (**ثم نطبق الجملتين**).

فإن قيل: لايمكن التطبيق بين أجزاء الجملتين لأنه أنما يمكن في الأمور المترتبة ولايمكن في الأمور الغيرالمترتبة وهذا البرهان كمايجري في الأمور المترتبة كذلك يجري في الأمور الغيرالمترتبة ايضاً.

قلنا: ليس المراد من التطبيق التطبيق بحسب الخارج بل المراد منه هوالتطبيق بحسب العقل والعقل يحكم بالطبيق بينهما حكماً اجمالياً (**كان الناقص كالزائد**).

فإن قيل: المراد بكون الناقص كالزائد لايخلو أما أن يكون المراد منه التساوي في الكمية أويكون المراد منه عدم تصور عدم وقوع جزء من احدهما في مقابلة جزء من الأخر فعلى الأول لانسلم الملازمة بين قوله فإن كان بإزاء كل واحدٍ من الأولى واحدٌ من الثانية وقوله كان الناقص كالزائد لأن التساوي في الكمية انما هو من خواص المتناهي ولايوجد في غيرالمتناهي وعلى الثاني لابأس بكون الناقص كالزائد أي بوقوع جزء من الثانية في مقابلة كل جزء من الأولى لأن ذلك ليس لأجل وجود التساوي بين الجملتين بل ذلك لأجل عدم التناهي في كل واحدٍ من الجملتين.

قلنا: بإختيار الشق الأول وانقلت ماقلت قلنا الحكم بأن التساوي في الكم من خواص المتناهي إنما هوالحكم التفصيلي دون الإجمالي ومرادالشارح من الحكم بكون الناقص كالزائد هوالحكم الإجمالي (**فتنقطع الثانية**).

فإن قيل: انقطاع الثانية يستلزم المطلوب وهوبطلان الأمور الغيرالمتناهية فلاحاجة إلى باقي المقدمات.

قلنا: لانسلم أن انقطاع الثانية يستلزم المطلوب بتمامه مالم يثبت انقطاع الأولى.

فإن قيل: انقطاع الثانية عين انقطاع الأولى لأن السلسلة واحدة فلزم المطلوب بتمامه.

قلنا: لانسلم ان انقطاع الثانية عين انقطاع الأولى لأن انقطاع الثانية لضرورة عدم وجود شيء منها بإزاء جزء من الأولى وهذه العلة غير موجودة في الأولى بل الظاهر منه في بادي الرأي عدم تناهيها لزيادتها فلابد من اثبات تناهيها بالمقدمات المذكورة في الشرح (**وهذا التطبيق الخ**) جواب سؤال وهوأن هذا البرهان جارٍ بجميع مقدماته في مراتب العدد ومعلومات الله ومقدوراته مع أنها غيرمتناهية ولايثبت فيها التناهي بهذا البرهان حاصل جوابه أن لعدم التناهي معنين الأول عدم التناهي الفعلي بأن يكون الغيرالمتناهي موجوداً بالفعل والثاني عدم التناهي اللاتقفي وهو أن يكون الموجود متناهياً ومعنى عدم التناهي فيه أن لايقف على حدٍ معين بل كلما وصل إلى أي حدٍ يتجاوز عنه إلى حدٍ أخر وانما يبطل بهذا البرهان الغيرالمتناهي بالمعنى الأول ولايبطل به الغير المتناهي بالمعنى الثاني والمذكور في الاعتراض غيرمتناهٍ بالمعنى الثاني (**تحت الوجود**).

اعلم: أن جريان هذا البرهان يتوقف على أن يدخل الأمور الغيرالمتناهيية تحت الوجود الخارجي وهذا الشرط اتفاقيٌ بيننا وبين الحكماء ثم اختلفوا فالحكماء اشترطو امرين اخرين ايضاً الأول الترتيب بين الأحاد والثاني الإجتماع في الوجود فعندهم لايجري هذا البرهان في الأمور الغيرالمترتبة وكذالايجري في الأمور المتعاقبة وفائدة اشتراط الترتيب عدم ابطال لاتناهي النفوس فإنهم يقولون أن النفوس الناطقة قديمة وغير متناهية ولايبطل لاتناهيها بهذا البرهان لعدم ترتيبها واما ارسطو القائل بحدوثها بحدوث الأبدان فعنده يبطل لاتناهيها بهذا البرهان وفائدة اشتراط الإجتماع في الوجود عدم حدوث العالم فالدورات الفلكية

والأيام والشهور والسنين فيما مضى غير متناهية ولايبطل لاتناهيها ببرهان التطبيق لعدم الإجتماع في الوجود واماالمتكلمون القائلون بعدم اشتراطهما فعندهم يبطل بهذا البرهان عدم تناهي هذه الأمور المذكورة (**فإنه ينقطع بإنقطاع الوهم**) لعدم الإعتباريات لافي الخارج وهوظاهرولافي الذهن لأن احاد السلسلة الغير المتناهية لايتحقق إلا بملاحظتها مفصلاً والذهن لايقدر على استحضار مالانهاية له مفصلاً فتنقطع التطبيق.

فإن قيل: أن مراتب الأعداد الغيرالمتناهية ونسبة الإنطباق بينها معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ماليس بمتناهٍ في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف.

قلنا: ان علمه الشامل انما يشمل مالايمتنع العلم به كما أن قدرته الشاملة إنما تشمل مالايمتنع وجوده وإمكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية ممتنع انتهى.

فإن قيل: فيلزم الجهل على الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

قلنا: الجهل عدم العلم بمايصح تعلق العلم به كما أن العجز عدم القدرة بمايصح أن يتعلق به (**الواحدالخ**)قال الشارح (رح) (**يعني صانع العالم واحد**) غرض الشارح اولاً دفع اعتراضٍ وهوأن قوله (الواحد) صفة احترازية أومادحة وعلى كل تقديرٍ يكون هذا التركيب توصيفياً مع أن مقصود المصنف رح هوثبوت الصفات لله تعالى وهو لايحصل إلا بالتركيب الخبري حاصل الدفع أن هذا التركيب التوصيفي يرجع إلى التركيب الخبري ثم الصانع كلي بإعتبار المفهوم وفي قوله واحدٌ اشارة الى أنه منحصرٌ في فردٍ وغرضه ثانياً دفع اعتراضٍ وهو أن ذكر الواحد بعد ذكر لفظ (الله) مستدرك لأن لفظ الله علم للجزئ الحقيقي وهو لايكون إلا واحداً حاصل الدفع أن الوحدة في اسم الجلالة هو الوحدة في وجوب الوجود لأنك قدعرفت أن المراد من اسم الجلالة الواجب الوجود دون معناه العلمي أعني الذات المشخص المستجمع لجميع صفات الكمال فقول الماتن (والمحدث للعالم هوالله) بمعنى أن الصانع للعالم هو واجب الوجود ووجوب الوجود مفهوم كلي يصح توصيفه بالواحد بمعنى عدم كثرة جزئيات هذا المفهوم.

فإن قيل: يجوز أن يكون مقصوده من الواحد هوالواحد في الذات لاالواحد في صفة وجوب الوجود فيكون دفعك توجيهاً بما لايرضى به قائله.

قلنا: لإرادة وجوب الوجود من لفظ الجلالة قراين الأولى قول الشارح في تفسير قول الماتن(والمحدث للعالم هوالله) أي الذات الواجب الوجود الخ والثانية قوله ههنا ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الخ والثالثة قوله في شرح المقاصد أن حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها(خلق الأجساد والاستحقاق للعبادة وإرادة العالم) وإراد بالألوهية وجوب الوجود.

فإن قيل: إذا كان المراد من لفظ الجلالة مفهوم واجب الوجود يكون المدعى توحيد واجب الوجود فلايطابق الدليل مع المدعى فإن برهان التمانع لايدل على وحدة الواجب لجواز التقسيم في الواجب بأن يكون احدالواجبين صانعاً وقادراً والأخر معطلاً وموجباً.

قلنا: لايمكن التقسيم في الواجب فإن التعطيل والإيجاب نقص يجب تنزيه الواجب عنهما فلايمكن أن يكون المعطل والموجب واجباً(**ولايمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذاة واحدة**).

فإن قيل: يجوز أن يكون المراد من الإمكان هوالإمكان الخاص وهوسلب الضرورة عن الطرفين والطرفين ههنا صدق مفهوم واجب الوجود على ذاة واحدةٍ ولاصدقه فيفهم منه أن صدق هذا المفهوم على ذاةٍ واحدةٍ وعدم صدقه عليها ليسا بضروريين مع أنه صدقه عليها ضروري.

قلنا: المراد هوالإمكان العام المقيد بجانب الوجود فيكون المعنى أن عدم صدقه عليها ليس بضروري وأما صدقه فقد يكون ضرورياً وقديكون غيرضروري وههنا ضروريٌ.

فإن قيل: المدعى امتناع تعدد أفراد مفهوم الواجب ذهناً وخارجاً وبرهان التمانع يدل على امتناع التعدد الخارجي فقط فالتقريب غيرتام.

قلنا: لانسلم أن المدعى امتناع التعدد ذهناً وخارجاً بل خارجاً فقط كيف وقد قلنا أن واجب الوجود بإعتبار المفهوم وبادي الرأي محتمل للشركة ثم هذا الاعتراض مفهوم من حاشية(٣) لجندرحمه الله وقال هوفي وجه التأمل أنه يلزم منه امتناع التعدد الذهني ايضاً إنتهى (**والمشهور في ذلك**) أي في إثبات التوحيد (**بين المتكلمين**) إشارة إلى أن

الدلائل كثيرة لكنها غيرمشهورة عندالمتكلمين بل هي مشهورة عندالحكماء (**برهان التمانع المشار إليه**) أي الذي أشيرإليه (**بقوله تعالى لوكان فيهما ألهة إلاالله لفسدتا**) وانما كان برهان التمانع ثابتاً بإشارة الأية لأنه الله تعالى اخبرفي الأية عن لزوم الفساد مع تعدد الصانع ولزوم الفساد لوقوع الممانعة ووقوع الممانعة لاجل الإمكان الممانعة إذ لاوقوع بدون الإمكان فاساس برهان التمانع امكان التمانع فكان ثابتاً بإشارة النص. وسمي ببرهان التمانع لأن هذا البرهان مبني على فرض التمانع أولأنه يستلزم تمانع الإلهين عن الألوهية (**وتقريره**) أي تقرير برهان التمانع.

اعلم: أن برهان التمانع مبني على ثلاث مقدمات المقدمة الأولى أنه لوامكن إلهان فلابد أن يكون كل منهما واجبين لأن حاصل برهان التمانع عجز احدهما أواجتماع النقيضين فلوكان كلاهما ممكنين فعلى تقدير عجز احدهما لايلزم المحال لأن الممكن يجوز فيه العجز ولوكان واحدمنهما ممكناً والأخر واجباً فنقول لوتعلق إرادة الواجب بوجود زيد وإرادة الممكن بعدم زيدٍ فيحصل وجود زيدٍ وإنقلت لزم عجز الثاني قلت لابأس فإن الممكن عاجز في مقابلة الواجب والثانية أن يكون مافيه التمانع أمراً ممكناً في نفسه يعني يكون وجوده وعدمه سيان لأنه لوكان ممتنعاً لايلزم الاستحالة لأنه لوتعلق إرادة احد الإلهين بوجود الممتنع والأخر بعدمه فنقول لايحصل مراد الأول.

وان قلت: يلزم العجز.

قلت: لايلزم عجزه لأن العجز عبارة عن تخلف الإرادة عن المراد الذي يصح تعلق القدرة والإرادة به ولايصح تعلق القدرة بالممتنع لأنه ليس مقدوراً وكذا لوكان مافيه التمانع واجباً لايلزم الاستحالة ايضاً لأن احد الإلهين لوتعلق إرادته بوجود الواجب والأخر بعدم الواجب فنقول لايحصل مراد الثاني ولايلزم العجز لأن عدم الواجب ليس صالحاً لتعلق القدرة به والثالثة أن يتعلق إرادتي الإلهين بالنقيضين في زمان واحدٍ لأنه لوتعلق احدهما إرادته في الزمان السابق بوجود زيدٍ مثلاً فحينئذٍ صار عدم زيدٍ ممتنعاً بالغير فلو تعلق إرادة الإله الأخر في الزمان اللاحق بعدم زيد فنقول لايحصل مراده لأن عدم زيد صارممتنعاً بالغير فكيف يصح تعلق القدرة والإرادة به (من عقد الفرائد) وإذا عرفت هذا

فنقول في تقرير برهان التمانع لوامكن الهان(مقدم) لزم امكان التمانع(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله فقوله(**بأن يريد**) توضيح التالي قوله لأن (**كلاً منهما**) دليل للملازمة (**بأن يريد احدهما**) أي احدالواجبين (**حركة زيد والأخر سكونه لأن كلامنهما**) أي من الحركة والسكون (**أمرممكن في نفسه**) حاصله أن الأمور المتضادة المذكورة أمور ممكنة في انفسها وتعلق الإرادة بها ممكن في نفسه(صغرى) وكلما هكذا شأنه فعدم القدرة عليها عجزٌ ينتج ان الأمور المتضادة المذكورة عدم القدرة عليها عجزٌ وأما بطلان التالي فبينه بقوله(**وحينئذ الخ**) حاصله أنه لوامكن التمانع(مقدم) لزم اجتماع النقيضين أوامكان العجز في الواجب(تالي) لكن التالي بكلا الشقين باطل فالمقدم مثله أماالملازمة فلأنه إذا تعلق إرادة احدهما بحركة زيد وإرادة الأخر بسكونه فأما أن يمكن حصول مراد كليهما فلزم اجتماع النقيضين أويحصل مراداحدهما دون الأخر فيلزم امكان العجز في الواجب وأمابطلان بالشق الأول فبديهي وأما بالشق الثاني فلأن العجز في الواجب تعالى محال فإمكانه ايضاً محال لأن امكان المحال محال (**لما فيه من شائبة الإحتياج اه**) قال احمدجند في نكتة تحت قوله لما فيه من شائبة الإحتياج(في فعله وتنفيذ قدرته إلى الغير) هذا تفسير للإحتياج يعني أن عجزه عن حصول المراد لأجل ان الإله الأخر أن وافقه على مراده بأن يتفقا على أن يفعل ذلك الأحد مراده وان لايفعل ذلك الأخر ضد ما أراد ذلك الأحد حصل مراده ونفذت قدرته فيه وان خالفه لم يحصل مراده ولاينفذ قدرته فيه وهذا وإن لم يكن الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته لكنه لايخلوعن شائبة الاحتياج. (**فالتعدد**) أي إمكان (**مستلزم لإمكان التمانع المستلزم**)صفة لإمكان التمانع (**للمحال**) يعني أن البرهان المدلول بإشارة النص قطعي والملازمة المذكورة فيه قطعية بخلاف الدليل المدلول بعبارة النص فإنه ظني والملازمة المذكورة فيه عادية فلذا سماه حجة اقناعية وقدمر تلخيص البرهان القطعي المدلول بإشارة النص وأما تلخيص الحجة الإقناعية المدلول بعبارة النص فهو أنه لوكان فيهما ألهة(مقدم) لوقع بينهم التمانع(تالي) لكن التالي باطل اه والملازمة أن العادة جارية بوجود التمانع عند تعدد الحكام وأما بطلان التالي فهوأنه لووقع التمانع لخرجتا عن هذا

النظام المشاهد (**وهذا تفصيل مايقال الخ**) أي ماقال الشارح تفصيل لأنه ذكر اجتماع الضدين ولم يذكرفي مايقال والوجه لعدم ذكره فيما يقال هوظهور استحالته (**وبما ذكرنا**) في تقرير برهان التمانع غرضه توصيف التقرير المذكور بأنه بهذا التقرير اندفع الاعتراضات الثلاثة الواردة على برهان التمانع بقطع النظرعن تقرير الشارح وذكرالاعتراض الأول (**يجوزأن يتفقا من غيرتمانعٍ**) ودفعه بقوله لامكن بينهما تمانع وذلك لأن جوازالإتفاق لاينافي امكان التمانع والبر هان يتم بإمكان التمانع بلاحاجة إثبات وقوعه وذكرالاعتراض الثاني بقوله (**أوتكون الممانعة والمخالفة غيرممكنة لاستلزامها المحال**) وهوالعجز أواجتماع النقيضين فحينئذٍ يجوز وجود الهين لأن المانع من وجودهما هوامكان الممانعة والمخالفة ولما كانامحالين لم يوجدالمانع عن وجودالهين ودفعه بقوله لأن كلامنهما في نفسه أمرٌ ممكن أي كلامن حركة زيد وسكونه امرٌ ممكن وذكرالثالث بقوله (**وان يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد**) أي كما يمتنع أن يريد الإله الواحد حركة زيد وسكونه معاً ودفعه بقوله إذ لاتضاد بين الإرادتين فلايكون اجتماعهما محالاً وهذابخلاف ارادة الواحد الحركة والسكون فإنه اجتماع الإرادتين بين المتضادين فيكون محالاً.

قوله (**واعلم: أن قوله تعالى لوكان فيهما ألهة إلاالله لفسدتا حجة اقناعية**) أي ظنية يعني الدليل الذي يفيده لفظ هذه الأية وأماالبرهان الذي يستنبط بانتقال الذهن من ظاهرها إلى باطنها فقطعيٌ وانما سمي الدليل الظني اقناعياً لأنه يقنع به من لايتحمل كلفة البرهان (**والملازمة**) أي كون الفساد لازماً للتعدد عادية أي منسوبة إلى العادة (**على ماهواللائق بالخطابيات**) أي بالأدلة التي يقصدبها تسليم السامعين للمدعي على حسب الظن الغالب والخطابة بالفتح قياس مركب من مقدمات مسلمة في بادي الرأي ممن يحسن الظن به وسمي خطابة لإستعمال الخطباء أي الواعظين إياه.

اعلم: أنه قال العلامة الخيالي رح أن هذه الأية حجة قطعية على تقديرٍ وحجة اقناعية على تقديرٍأخر وذلك أن هذه الأية لوحملت على نفي تعدد الصانع مطلقاً أي سواءً كان الصانع موثراً في السموات والأرض بالفعل أولا كانت هذه الأية حجة اقناعية ولوحملت على الصانع

الموثر فيهما بالفعل كانت حجة قطعية وهذا التقدير هوالظاهر لأنه ليس المراد من فيهما في قوله تعالى(لوكان فيهما الهة الأية) الظرفيه بل المراد التأثير فيهما ووجه كونها قطعية هوأنه يلزم من تأثيرهما توارد العلتين المستقلتين على معلول واحدٍ وهوباطل سواءً كان على سبيل الإجتماع أوعلى سبيل التوارداوعلي التعاقب (**فإن العادة جارية**) الخ بيان لقوله والملازمة عادية ويحتمل معنيين احدهما أن عادة الحكام من البشرجارية بالتمانع عندتعددهم وثانيهما أن العادة الإلهية جارية بإيجاد التمانع فيهم.

فإن قيل: هذاقياس الغائب على الشاهد وهولا يفيد المطلوب.

قلنا: أولاً بأن هذا تنبيه بالإدنى على الأعلى وليس قياساً فقهياً وثانياً بأن هذا انما يرد لوكان المطلوب ههنا اليقين وليس كذلك بل المطلوب ههنا هوالظن وقياس الغائب على الشاهد يفيده (**فمجرد التعدد لايسلتزمه لجوازالإتفاق اه**) يرد على نفي الملازمة بين التعدد والفساد بالفعل بسند جواز الإتفاق أن جواز الإتفاق يستلزم جوازالتمانع لأن الإتفاق فرع التمانع فإنه عبارة عن رفع الاختلاف فيقتضي سبق الاختلاف وقدمر أن التمانع محال فكذا الإتفاق. وإذا بطل الإتفاق صارت الملازمة بين مجرد التعدد والفساد بالفعل صحيحة.

قلنا: هذا اعتراض على السندالخاص فالدعوى قولنا (مجرد التعدد لايستلزم الفساد) ولها سندان الأول قوله جواز الإتفاق ولثاني جواز التوزيع من غيرالإتفاق فالاعتراض انما يفيد إذاكان على السندالمساوي وهومالولاه لانتفي المدعى.

وقيل في الجواب: أنالانسلم أن جواز الإتفاق يستلزم جواز التمانع لأن المراد من الجواز الوجوب الذاتي أي الإمكان العام في ضمن الوجوب الذاتي ووجوب الإتفاق معناه عدم الاختلاف من الأصل لارفع الاختلاف فالإتفاق واجب والتمانع محال فكيف يستلزم جواز الإتفاق جوازالتمانع لكنه ضعيف لأنه قدمر في البرهان المشارإليه بإشارة النص أنه لوامكن الهان لأمكن بينهما تمانع يعني أن التمانع وانكان محالاً لكنه لوامكن الهان لأمكن بنهما تمانع هذا حاصل حاشية جندرح ص(٢٨) حاشية(٢) **فلادليل على انتفائه** أي لانسلم بطلان التالي.

فإن قيل: هذا الكلام يدل على تسليم الملازمة بين مجردالتعدد وامكان الفساد والحال أن فيه تردد لأن امكان الفساد لازم للتعدد لكن مع امكان التمانع وليس بلازم للتعدد المجرد عن امكان التمانع فماهو مستلزم لأمكان الفساد وهوامكان التمانع ليس بمذكور وماهو مستلزم وهومجرد التعدد ليس بمستلزم.

قلنا: الملازمة بين مجرد التعدد وامكان الفساد ضروري لأن امكان الفساد لولم يكن لازماً مع التعدد لكان نقيضه لازماً معه بحكم الانفصال الحقيقي ونقيضه عدم امكان الفساد وعدم امكان الفساد عبارة عن وجوب بقاء هذا النظام ووجوب بقاء هذا النظام انما يكون بإمتناع التمانع وامتناع التمانع موقوف على وجوب الإتفاق ولوجوب الإتفاق طريقان التوزيع بأن يكون احدهما صانعاً للحركة وعاجزاً عن السكون مثلاً والأخر بالعكس والتعطيل بأن يكون احدهما صانعاً قادراً والأخر معطلاً فارجع القهقرى بأن العجز والتعطيل باطلان فيكون وجوب الإتفاق باطلاً فيكون إمتناع التمانع باطلاً فيكون وجوب بقاء هذا النظام باطلاً فيكون عدم امكان الفساد باطلاً فيكون اجتماع عدم امكان الفساد مع المقدم أي مجرد التعدد باطلاً فلايكون هولازماً فيكون نقيضه وهوامكان الفساد لازماً مع المقدم وهوالمطلوب فافهم وتشكر هذا حاصل مافي حاشية(٣) ص(٢٨) **(لايقال الملازمة قطعية)** هذه إشارة إلى المعارضة فإن الشارح قداستدل فيما سبق على اقناعية هذه الحجة ومظنونيّة ملازمتها والمعارض يقيم الدليل على قطعية هذه الملازمة ودليله على نمط القياس الاستثنائي الرفعي حاصله انه لوامكن صانعان لم يوجد مصنوع اصلاً لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما البطلان فظاهر وأماالملازمة فأثبتها بقوله لأمكن تمانع في الأفعال الخ حاصلها أن على تقدير امكان تعدد الصانع يمكن التمانع في الأفعال كلها ولاشك أن على تقدير التمانع لايكون احدهما صانعاً اصلاً لمنع الأخراياه وإذا لم يكن احدهما صانعاً لم يوجد مصنوع **(لأنا نقول الخ)** ولهذا الجواب تقريران مبنيان على الإحتمالين في مرجع ضمير هوفي قوله(وهولايستلزم انتفاء المصنوع) الأول أن يكون مرجعه امكان التمانع والثاني أن يكون مرجعه قوله عدم تعدد الصانع توضيح الأول ان امكان التمانع لايستلزم الاعدم تعدد الصانع لأن امكان التمانع المحال لازم مع تعدد الصانع واستحالة اللازم تستلزم استحالة الملزوم فاستحال تعدد الصانع

ولايستلزم امكان التمانع لانتفاع المصنوع لجواز أن يخلقها احدهما من غير وقوع التمانع لأن امكان التمانع لايستلزم وقوعه بالفعل وتوضيح الثاني هو أن امكان التمانع لايستلزم الاعدم تعدد الصانع ولكن عدم تعدد الصانع لايستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم لذلك هو أن لايكون كل واحدٍ منهما صانعاً لشيء ولك أن تقول في تقريرالمعارضة أن مراده تعالى من قوله(لفسدتا) لماوجدتا اصلاً وحاصل الدليل الذي أشارإليه بقوله(لوفرض صانعان) أنه لوكان لهما صانعان لماوجدتا أصلاً والتالي باطل لوجودهما وأماالملازمة فلأنه لووجدلهما صانعان لأمكن التمانع والتمانع ممتنع والمستلزم للممتنع ايضاً ممتنع فامتنع الصانعان واذا امتنع الصانعان امتنع الصانع بالكلية لئلا يلزم الترجيح بلامرجح ثم نقول لما امتنع الصانع امتنع المصنوع فتكون الملازمة قطعية ولايصح جوابه بقوله ان امكان التمانع الخ (**على أنه يرد منع الملازمة**) في الأية (**ان أريد عدم التكون بالفعل**) لجواز الإتفاق فإن الإمكان لايستلزم الوقوع (**ومنع انتفاء اللازم**) أي منع بطلان التالي (**إن اريد**) عدم التكون (**بالإمكان**) فإن عدم وجود المصنوعات ممكن بل واقع عند الحشر وعلى ماقلنا في تقريرالمعارضة لايرد هذا فإنه لوامكن الصانعان امكن التمانع الممتنع فامتنع الصانعان فامتنع الصانع بالكلية لئلايلزم الترجيح بلامرجح فلم يوجد مصنوعٌ.

قوله فإن قيل: هذا اعتراض حاصله نفي الحجتية عن هذه الأية بوجهين الأول ان كلمة لوتدل على الانتفائن المعلومين بأن يكون انتفاء الشرط سبباً لانتفاء الجزاء وفي الاستدلال لابد أن يكون انتفاء الجزاء معلوماً وانتفاء الشرط مجهولاً ويستدل بانتفاء الجزء المعلوم على انتفاء الشرط المجهول والثاني ان كلمة لوتختص بالزمان الماضي والمقصود هو انتفاء تعدد الإلهة في كل زمان.

قلنا: حاصل الجواب أن لكلمة لواستعمالين الأول ماذكره المعترض والثاني أنها للإستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط وقرينته أن يكون احد الانتفائين معلوماً ليكون دليلاً والأخر مجهولاً ليكون دعوىً وههنا كذلك فإن انتفاء الجزاء معلوماً فهودليل على انتفاء الشرط وهومجهول فإندفع الأول وبقوله (**من غير دلالة على تعين زمان**) إندفع الثاني وفي اذدياد لفظ اصل في قوله بحسب اصل اللغة اشارة إلى أن استعمالين كليهما لغوييان

لكن الاستعمال الثاني (**طارية**) وقد يشتبه على بعض الأذهان احدالاستعمالين بالأخر فيقع الخبط رد على ابن الحاجب رح فإنه اعترض على قولهم أن كلمة لوتدل على امتناع الثاني لامتناع الأول أي الانتفاء الجزاء لانتفاء الشرط بوجهين عقلي ونقلي أما العقلي فلأن الشرط ملزوم وسبب (**والجزاء لازم ومسبب وانتفاء**) الملزوم لايدل على انتفاء اللازم لجواز أن يكون اللازم اعم وكذا انتفاء السبب لايدل على انتفاء المسبب لجواز أن يكون لمسبب اسباب كثيرة واما النقلي فقوله تعالى(لوكان فيهما ألهة إلا الله لفسدتا) فإنه استدل فيه بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط دون العكس فعنده كلمة لوتدل على امتناع الأول لإمتناع الثاني ووجه الرد أن لكلمة لواستعمالين الأول أن يستعمل للترتيب الخارجي كما ذكرالمعترض والثاني للاستدلال الذهني كماذكره المجيب (**القديم**) قال الشارح (**هذا تصريح بما علم التزماً**) لعل الغرض منه دفع وهمٍ وهو أن ذكرالقديم بعد قوله(والمحدث للعالم هوالله) مستدرك فإنه قدمر أن المراد من لفظ الجلالة الواجب الوجود بالذات والواجب بالذات لايكون إلاقديماً حاصل الدفع أنه تصريح بماعلم إلتزاماً والتصريح بماعلم إلتزاماً ليس من باب الاستدراك.

فإن قيل: لانسلم أن القدم لازم مع الوجوب الذاتي لأن اللزوم على قسمين ذهني وخارجي وكلاهما باطلان أما الأول فلأن اللزوم الذهني وان كان معتبراً في دلالة الإلتزام لكنه غيرموجود ههنا لأنه لايلزم من تصوروجوب الوجود تصور القدم فإنه كثيراً مايتصور الشيء ولايخطر بالبال كونه قديماً وأماالثاني فنسلم اللزوم الخارجي لكن اللزوم الخارجي لايكون معتبراً في الدلالة الالتزامية بل المعتبرفيه هواللزوم الذهني.

قلنا: المراد من اللزوم معنىً أخر وهوعدم الاحتياج إلى إقامة البرهان على الثاني بعد اقامته على الأول فالقدم لايحتاج إلى إقامة البرهان بعد إقامته على وجوب الوجود فيعلم منه غرضٌ ثاني للشارح وهوالرد على من أقام البرهان على مسئلة القدم بعد إقامته على وجوب الوجود (**أي لا ابتداء لوجوده**) غرضه أمران الأول تفسيرالقديم والثاني ردعلى الفلاسفة حيث قسموا القدم إلى القدم الذاتي والقدم الزماني والمتكلمون قائلون بالقدم الزماني فقط. ومعناه مالايكون مسبوقاً بالعدم أي مالاإبتداء لوجوده ومعنى القدم الذاتي عند

الفلاسفة عدم الاحتياج إلى الغير ومعنى الحدوث الزماني سبقية العدم ومعنى الحدوث الذاتي الاحتياج إلى الغير (**إذلوكان حادثاً**) الخ غرضه دليل على أن القدم لازم مع الوجوب الذاتي بنمط قياس استثنائي زفعي حاصله لوكان الواجب حادثاً(مقدم) لكان وجوده من غيره(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما البطلان فلانه خلاف المفروض لأنا قدفرضناه واجباً بالذات وأماالملازمة فلأن الواجب على تقديرحدوثه لولم يكن وجوده من غيره (**فإما**) أن يكون من ذاته بأن يكون ذاته علة مستقلة لوجوده فحينئذٍ يلزم تخلف المعلول عن العلة المستقلة أي تخلف الوجود عن الذات حين ماكان معدوماً (**وإما**) أن لا يكون من ذاته كمالم يكن من غيره فلزم الترجيح بلامرجحٍ حين خروجه من كتم العدم إلى عرصة الوجود (**حتى وقع في كلام بعضهم**) تائيد لماسبق من أن القدم لازم للوجوب وكلمة حتى للترقي ووجه الترقي أن في اللزوم يكون دلالته عليه من قبيل دلالة الأعم على الأخص وفي صورة الترادف يكون من قبيل دلالة المتحد على المتحد ولاشك في أن الثاني اقوى ثم أن هذا القول وانكان في نفسه غلط يصح التأئيد به (**لكنه ليس بمستقيم**) لأن الترادف عبارة عن تكثراللفظ مع اتحاد المعنى ولاشك ان معنى القديم متغائر عن معنى الواجب فإن الأول مالايسبقه عدم ومعنى الثاني عندالمتكلمين مايكون وجوده من ذاته وعندالحكماء مايكون وجوده ضرورياً ويمكن الجواب عنه بأن الترادف في اصطلاح علماء الكلام عبارة عن الاتحاد في لمصداق فقط وهوالتساوي (**وانما الكلام في التساوي بينهما**) غرضه بيان الاختلاف في تساويهما (**بحسب الصدق**) أي بحسب حمل كل منهما على الأخر بطريق الإيجاب الكلي كماهو شأن المتساويين نحوكل انسان ناطق وكل ناطق إنسان (**فإن بعضهم**) أي بعض المشائخ قائلون (**على أن القديم اعم من الواجب لصدقه**)أي لصدق القديم (**على صفات الواجب**) ولايصدق الواجب على الصفات فكل واجب قديم ولاعكس وهذا شأن العموم والخصوص مطلقاً (**ولااستحالة الخ**) الغرض منه دفع اعتراض وهوأنه لوصدق القديم على الصفات لزم تعدد القدماء وهومحال عندالمتكلمين حاصل الدفع أن المحال هوتعدد الذوات القديمة وهوغيرلازم واللازم تعدد الصفات القديمة وهوغيرمحال فالمحال غيرلازم واللازم غيرمحالٍ.

فإن قيل: علة الاحتياج هوالحدوث فإذاكانت الصفات قديمة صارت مستغنية عن الواجب فلزم تعدد المستغنين عن الواجب وهذا في المعنى تعدد الذوات القديمة.

قلنا: بأنا نتنزل من القول بإن المحوج هوالحدوث إلى القول بأن المحوج هوالإمكان والصفات ممكنة (**وفي كلام بعض المتأخرين**) الغرض منه بيان مذهب القائلين بالتساوي بين الواجب والقديم وقوله في كلام بعض الخ خبر مقدم وقوله تصريح مبتدأ مؤخر(**بأن الواجب لذاته هوالله تعالى وصفاته**) فيصدق الواجب ايضاً على الصفات كالقدم فثبت التساوي بين الواجب والقديم.

اعلم: أن لوجوب الصفات معنيين الأول عدم الاحتياج في الوجود إلى الغير سواء كان واجباً اوغيره والثاني الاستناد إلى الواجب تعالى بالإيجاب لابالاختيار لأن الصادر بالاختيار يكون حادثاً فلوكانت الصفات صادرة بالاختيار لزم كون الواجب تعالى محلاً للحوادث ولعل المتأخرين قائلون بوجوب الصفات بالمعنى الثاني وهذا المعنى لاينافي امكانها في حدنفسها فلايرد عليه اعتراض الشارح.

فإن قيل: إذا كان صدورالصفات عن الواجب تعالى بالإيجاب لم يكن الواجب تعالى مختاراً.

قلنا: هذا اضطرارفي الصفات والإضطرار في الكمال لايكون نقصاً هذا حاصل مافي حاشية(٦) ص(٢٩) لكن إرادة هذا المعنى توجيه بمالايرضى به قائله فإنه وقع في كلام الضريري أن الصفات واجبة بالذات حيث قال(واجب الوجود لذاته مذكور يست كه نظيرندارد وأزلاً وأبداً موجودباشد وفرض عدم وي محال باشد وموجب وجود وي ذات وي باشد وآن خداي هست وصفات وي جل شانه) (**واستدلوا**) حاصل الاستدلال (**أنه**) أي القديم (**لولم يكن واجباً لذاته**) (مقدم) (**لكان جائزاً العدم**) (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة فإن الموجود غيرالواجب يكون جائزالعدم.

فإن قيل: القديم إذالم يكن واجباً لذاته بل واجباً بالغير فإيضاً لايكون جائزالعدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة بأن تكون العلة موجودة ولايكون المعلول موجوداً اجاب بقوله (**في نفسه**) أي مع قطع النظرعن الموجد وأما البطلان فلأن القديم لوكان جائزالعدم (مقدم) لكان محتاجاً(**في وجوده إلى مخصص**) أي مرجح لجانب الوجود على

العدم(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أماالملازمة فلئلايلزم الترجيح من غيرمرجح واما البطلان فلان القديم لوكان محتاجاً في وجوده إلى مخصصٍ(مقدم) لكان حادثاً(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله واماالبطلان فظاهرلأنه قلب القديم بالحادث واماالملازمة فإثبتها بقوله (**إذ لانعني بالمحدث إلا مايتعلق وجوده بايجاد شيء أخر**).

فإن قيل: الكلام في القدم والحدوث الزماني وهذا معنى الحدوث الذاتي.

قلنا: عندهم كل حادث ذاتي حادث زماني فإن كل مايتعلق وجوده بإيجاده شيء أخر فهو مسبوق بالعدم لأن الشيء الأخر الموجد هوالله تعالى فقط وهوفاعل بالاختيار والمعلول للفاعل المختار لايكون إلاحادثاً بالزمان (**ثم اعترضوا**) أي هؤلاء المستدلين على أنفسهم (**بأن الصفات لوكانت واجبة لذاتها لكانت باقية فيلزم قيام المعنى بالمعنى**) أي قيام البقاء بالصفات وهوباطل واستدل عليه بأن قيام الشيء بأخر عبارة عن التابعية في التحيز لمتحيز بالذات والمعنى لاتحيز له بالذات حتى يتحيز غيره بتبعيته.

فإن قيل: لانسلم أن القيام بالغير مطلقاً عبارة عن التابعية في التحيز لمتحيز بالذات فإن صفات الواجب قائمة بالواجب وليست بتابعة في التحيز لمتحيز بالذات فإن الواجب تعالى لاتحيز له اصلاً بل القيام بالغير في صفات الواجب اختصاصه به بحيث يصيرالأول نعتاً والثاني منعوتاً.

قلنا: معنا سنداخر ايضاً يدل على عدم جواز قيام المعنى بالمعنى وهوأن المعنى إذا قام بالمعنى لابد من أن يكون هذا المعنى ايضاً قائماً بالأخر والأخر انكان معنى لابدمن أن يكون قائماً بالأخر حتى ينتهى إلى العين فنقول قيام المعنى بالمعنى دون العين الذي ينتهي إليه السلسلة ترجيح من غير مرجحٍ.

فإن قيل: أن هذا الاعتراض كماهووارد على تقديروجوبها فكذا لك وارد على تقديرقدمها ايضاً فمالوجه حيث خص ورود الاعتراض بالوجوب.

قلنا: هذا بناء على زعم المعترض فإنه زعم أن الصفات لولم تكن واجبة تكون محدثة فلاتكون باقية فلذا خص الاعتراض بالوجوب.

(قوله فأجابوا) عن الاعتراض المذكور **(بأن كل صفة الهية فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة)** أي بقاء الصفة عينها وليس أمراً زائداً عليها بخلاف بقاء الأعراض فإنه يكون مغائراً عن العرض لأن البقاء لوكان عين العرض لما انفك عنه مع أن البقاء ينفك عنه فإن العرض في حال حدوثه لايكون باقياً قال العلامة الفرهاري رح معترضاً على هذا الجواب انكم إن أرتم بالعينية اتحاد المفهوم فهوممنوع(لأن البقاء يضاف إلى الصفة فيقال بقاء العلم وبقاء القدرة فكيف تكون نفس المضاف إليه بحسب المفهوم وكذايقال صفة باقية وصيغة الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم) وإن أرتم أن البقاء أمرٌ اعتباري وليس موجوداً في الخارج قائماً بالصفة فهذا مسلم لكن بقاء العرض ايضاً كذلك فينبغي أن يجوز بقاء العرض ايضاً **(وهذا الكلام)** أي القول بأن الصفات واجبة كماهو مذهب الضريري والقول بأنها غيرواجبة كماذهب إليه البعض القائلون بأنها قديمة فقط لا واجبة **(في غاية الصعوبة)** أي مشكل غاية الإشكال ثم بين الصعوبة بورود الاعتراض على كلا القولين وقدم الاعتراض الوارد على الضريري لقوة هذا الإيراد ولكونه اخصركلاماً **(فإن القول بتعدد الواجب منافٍ للتوحيد)** ويمكن الجواب بأن المنافي للتوحيد هوتعدد الذوات الواجبة لاتعدد الصفات الواجبة وايضاً يمكن الجواب بأن للوجوب معنين الأول الاستغناء عن الغير والثاني الصدور عن الواجب بالإضطرار كما مرفي حاشية (٦) ص(٢٩) والتعدد بالمعنى الثاني لاينافي التوحيد لأن المنافي للتوحيد وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته **(والقول بإمكان الصفات)** هذا رد على المذهب الأول وهو أن القديم اعم من الواجب وإن صفاته غيرواجبة **(ينافي قولهم بأن كل ممكن حادث)** لأن صفاة الله تعالى داخلة تحت الممكن مع كونها قديمة عندهم فصدق ان بعض الممكن ليس بحادث وهونقيض قولهم كل ممكن حادث **(فإن زعموا)** أي القائلون بإمكان الصفات في الجواب عن المنافات المذكور حاصل الجواب انه لاتناقض بين قوليهم لأن من جملة شروط التناقض إتحاد المحمول وههنا ليس كذلك لأن المراد من الحادث في الموجبة الكلية(كل ممكن حادث) هوالحادث بالذات والمراد من الحادث في السالبة الجزئية(بعض الممكن ليس بحادث) هوالحادث بالزمان فلاتناقض **(فهوقول**

بماذهب إليه الفلاسفة) الغرض منه هوالرد على الجواب المذكور حاصل الرد أن تقسيم القدم إلى القدم الذاتي والزماني وكذا تقسيم الحدوث إليهما مسلك الفلاسفة **وفيه** أي في القول بأن الصفات قديمة بالزمان حادثة بالذات (**رفض**) أي ترك (**لكثيرمن القواعد الإسلامية**) منها أن الواجب فاعل بالاختيار ومنها أن معلول المختار حادث بالزمان ومنها أن الإيجاب والإضطرار أي عدم الاختيار نقص وانما لزم رفض هذه القواعد لأن الصفات القديمة بالزمان الحادثة بالذات ان صدرت عن الواجب بإختياره لزم رفض القاعدة الثانية وان صدرت بلا اختيار لزم رفض القاعدة الأولى.

وإن قيل: إن صدورالعالم بالاختيار وصدورالصفات بالإضطرار لزم رفض القاعدة الثالثة والقاعدة الرابعة ان التأدب في الإلهيات واجبٌ وانما لزم رفضها لأن توصيف الصفات بالحدوث الذاتي بلا إذن شرعيٍ جرأة وسوء ادبٍ.(**الحي القادر العليم السميع البصير الشائ المريد**)الشائ اسم فاعل من شاء وهومرادف لمريد وذكرهما لأن النصوص الناطقة بهذه الصفة وقعت تارة بلفظ المشيئة وتارة بلفظ الإرادة قال الناكت احمدجند رح (قديقال أن هذا كالقديم في اللزوم مماسبق فالفرق تحكم) غرضه اعتراض على الشارح حاصل الاعتراض أن لفظ الجلالة كان مؤولاً بالواجب الوجود ووجوب الوجود معدن كل كمال فالاتصاف بوجوب الوجود يستلزم الاتصاف بهذه الصفات فكان ذكرهذه الصفات تصريحاً بماعلم ضمناً فينبغي أن يصرح بأنه تصريح بما ضمناً كما صرح به في شرح قول المصنف رح (القديم)

قلنا: لانسلم أن الاتصاف بوجوب الوجود مستلزم للاتصاف بهذه الصفات لأن المتقدمين من أهل الحق كانو قابلين بوجوب الصفات مع أنها ليست متصفة بهذه الصفات مثلاً علمه واجب مع أنه ليس بمتصفٍ بالقدرة والحياة بخلاف القديم فإن الوجوب يستلزمه أو يرادفه أونقول سلمنا لكن الشارح ذهب مذهب الإكتفاء(**لأن بداهة العقل جازمة**) غرضه دليل على وجوب اتصاف الصانع بتلك الصفات.

فإن قيل: أن السمع والبصر لايستقل العقل في إثباتها ولهذا لايثبتها الحكماء.

قلنا: المراد من السمع علم المسموعات ومن البصر علم المبصرات وعلم المسموعات وعلم المبصرات ثابت بالعقل بأن يقال أن الله خلق المسموعات والمبصرات بالاختيار وخلق الشيء بالاختيار يقتضي مسبوقية العلم فثبت له تعالى علم المبصرات وعلم المسموعات **(والنظام المحكم)** أي النظام المستحكم أوالنظام المشتمل على الحكمة **(الأفعال المتقنة)** المرادمن الأفعال أثارصنعه تعالى **(والنقوش المستحسنة)** المراد منه مايكون تلك الأثار عليه من الصور والهيئات فاشتمال العالم على الأفعال والنقوش من قبيل اشتمال الكل على الأجزاء **(على أن أضدادها نقائص)** أي أضداد الصفات المذكورة نقائص غرضه بيان دليل ثانٍ تقريره أن الواجب تعالى لولم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها وضد الحياة الموت وضدالقدرة العجز وضدالعلم الجهل وضدالسمع الصم وضد البصر العمي وضد الإرادة الإضطرار وهي نقائص.

فإن قيل: أولاً لانسلم أن يكون لهذه الصفات اضداد لجواز أن يكون بينها وبين مقابلاتها تقابل العدم والملكة أوتقابل التناقض.

قلنا: الضد في اصطلاح اهل الكلام شامل للنقيض ايضاً وهو المراد ههنا فأضدادها عدم الحيوة وعدم القدرة وهكذا وثانياً بأنا لانسلم ان اضداد هذه الصفات مطلقاً نقائص فإن ضدالسمع والبصر ليس بنقص ولهذا لايعترف به الحكماء. قلنا قدعرفت أن المراد من السمع والبصر علم المسموعات وعلم المبصرات ونقائضهما عدم العلم وهو نقص. وثالثا أنه يجوز ارتفاع المتضادين فإن الهواء خال عن الألوان المتضادة كلها فالخلوعن احد الضدين لايوجب الاتصاف بالضدالأخر قلنا قدعرفت أن المراد بالضد النقيض ولاشك في أن الخلو عن احد النقيضين يوجب الاتصاف بالنقيض الأخر والأسهل في الاستدلال أن يقال أن العبد متصف بهذه الصفات والمتصف بها يكون اكمل من غيرالمتصف فلولم يتصف بها الواجب(مقدم) كان العبد اكمل من الواجب(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أماالملازمة فقد قدمناه أي أن العبد متصف الخ واعترض على دليل الملازمة بأنا لانسلم أن المتصف بها أكمل من غيرالمتصف بها لأن بعضها ليست بصفة الكمال كالسمع والبصر وقدمردفعه **(وايضاً قد الخ)** هذا دليل ثالث وحاصله أن القران والأحاديث نطقت بإثبات

هذه الصفات المذكورة فوجب الإيمان بها (**وبعضها مما لايتوقف ثبوت الشرع عليها**) دفع اعتراض وهو ان تصديق الشرع موقوف على العلم بأن الله موصوف بصفات الكمال فإثبات الصفات بالشرع مشتمل على الدور وحاصل الدفع أن تصديق الشرع إنما يتوقف على العلم ببعض صفاته كحياته وكلامه وعلمه وقدرته وارادته بخلاف السمع والبصر فإنه لايتوقف الإرسال عليهما.قال جندفي حاشية رقم(٤) ص (٣) (وليس شيء من الصفات المذكورة ممايتوقف ثبوت الشرع عليه)

اقول: هذا اليس بصحيح فانه قدصرح بان العلم والقدرة والارادة يتوقف ثبوت الشرع عليهاحاشيه (٦) من هذه الصفحة وقوله (ولكن الخ) بناء الفاسدعلى الفاسد.(**كالتوحيد**) اى كمانه يصح التمسك على التوحيدبالشرع كقوله تعالى لاإِلٰه الاّ هُوَ(**بخلاف وجودالصانع وكلامه ونحوذلك**) كالعلم والارادة والقدرة ممايتوقف ثبوت الشرع عليه فانه لايصح التمسك بالشرع فيهاللزوم الدور.

فإن قيل: بين كلاميه تدافع لانه يعلم من هذا الكلام ان صفة الكلام يتوقف عليه ثبوت الشرع فلا يصح فيه التمسك بالشرع لئلا يلزم الدوروقال في بحث صفة الكلام ص(٤٤) سطر(١) (والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الأمة وتواترالنقل) فقداستدل على ثبوت صفة الكلام بالشرع .

قلنا: هذا القول منه مبنيٌ على المشهوروالمذكورفي مبحث صفة الكلام مبنيٌ على التحقيق. (**وليس بعرض**)صفة سلبيّة له تعالى ثم اقام الدليل على ان الله تعالى ليس بعرضٍ بقوله (**لانه**) اى العرض (**لايقوم بذاته بل يفتقر**) اى يحتاج (**إلى محل يقومه**) ضميرالفاعل راجع إلى المحل وضميرالمفعول راجع إلى العرض يعني مدارقوام العرض وتقرره على المحل فهويحتاج إلى المحل والإحتياج ينافي الوجوب(**ولأنه**) اى الشان(**يمتنع بقاءه**) اى بقاء العرض غرضه بيان دليل ثان على نفي العرضية بناءً على ماذهب إليه الاشاعرة من ان العرض لايبقى زمانين بل ينعدم ويتجدد مثله في كل آن (**والا**) اى لوكان العرض باقيًا(**لكان البقاء معنى قائمًابه**) اى بالعرض والمعنى مايقابل الذات اي مالايقوم بنفسه والمتكلمون يستعملونه اعم من العرض فيسمون الصفات الإلهية معاني لا

اعراض (**فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهومحال**) خلافاًللفلاسفه عندهم قيام العرض بالعرض جائزومبنى هذا الاختلاف على الاختلاف في تفسيرالعرض فالعرض عندالاشاعرة عبارة عن التابع فى التحيزلمتحيزبالذات وحنيئذٍ قيام العرض بالعرض محال لانه على تقديرقيام العرض بالعرض يكون المعنى ان العرض تابع في تحيزه لعرضٍ آخرمع ان العرض الأخرلا تحيزله بالذات والعرض عند الحكماء عبارة عن القائم بالغيروحينئذٍلاإستحالة في قيام العرض بالعرض وهذامعنى قوله (**لان قيام العرض بالشيء**) عندالاشاعرة (**ان تحيزه**) اى تحيزالعرض والتحيز عبارة عن قبول الاشارة الحسيّة(**تابع لتحيزه**) الضمير المجروريراجع الى المحل فيكون المحل واسطة فى العروض بان يكون التحيزعارضاًللمحل حقيقة وللعرض مجازاً (**وهذا**) اى دليل امتناع بقاء العرض (**مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائدعلى وجوده**) اى على وجودالشيء يعنى ان البقاء امرموجودفي نفسه زائدعلى وجودالشيء هذه مقدمة أولى. قال الفاضل المحشي رحمه الله تعالى (وعلى أن هذا الزائدأمرموجود في نفسه) فظاهركلام الفاضل يدل على أن هذا المذكور في كلامه ليس مندرجاً في عبارة الشارح فاعترض عليه المحشي جند ص(٣٠)حاشية(٨) ليس امراً زايداً على مافي الكتاب انتهى لأن المعنى مايقابل الذات لايطلق إلا على الأمر الموجود واجاب عنه اللاهوري بقوله اللّهُمَّ إلا أن يقال مقصوده تصريح بماعلم ضمناً في كلام الشارح رح ولعله اشار إلى هذا الجواب في قوله تأمل (**وان القيام**) بغيره معناه (**التبعية في التحيز**) هذه مقدمة ثانية غرض العلامة ردعلى الدليل وحاصله أن الدليل موقوف على هاتين المقدمتين وهما ممنوعتان فالدليل مردود (**والحق أن البقاء**) عبارة (**عن استمرار الوجود وعدم زواله**) أي عدم زوال الوجود الغرض منه رد على المقدمة الأولى ثم لمايرد اعتراضان الأول أن البقاء إذاكان عبارة عن استمرار الوجود واستمرار الوجود معنى زايدٌ على الوجود فلايصح الرد على المقدمة الأولى والثاني يرد على قوله وعدم زواله وحاصله أن عدم الزوال أمرٌ عدميٌ فكيف يصح به تفسير البقاء الذي هوعين الوجود اشار إلى دفعهما بقوله (**وحقيقته**) أي حقيقة البقاء (**الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثانى**) حاصل الدفع أن التعبير بهما مبني على المجاز وحقيقة البقاء هوالوجود في الزمان الثاني فليس البقاء امراً زايداً على

الوجود بل عينه وقيام الوجود بالعرض غيرممتنع فكذا قيام البقاء بالعرض غيرممتنع لأن البقاء هوالوجود الخاص.

فإن قيل: الوجود في الزمان الثاني عين الوجود في الزمان الأول فإن وجود زيد في الزمان الثاني لوكان مغائراً عن وجوده في الزمان الأول فلايخلو أما أن يكون وجوده في الزمان الأول باقياً إلى الزمان الثاني أولا على الأول لزم اجتماع الوجودين وعلى الثاني لزم تعاقبهما وكلاهما محالان فالبقاء عين الوجود في الزمان الثاني والوجود في الزمان الثاني عين الوجود في الزمان الأول فالبقاء عين الوجود المستمر في الزمان الأول والثاني والبقاء منتيف في الزمان الأول بالمرة فانتفى في الزمان الثاني فكيف يكون البقاء عين الوجود في الزمان الثاني.

قلنا: مراد من قال بأن البقاء هوالوجود المقيس إلى الزمان الثاني أن البقاء فرد من الوجود المطلق حاصل من تقييده بقيد المقائسة إلى الزمان الثاني لا أنه عين الوجود المطلق **(ومعنى قولنا وجد الخ)** الغرض منه أمران الأول دفع إعتراض والثاني رد على حجة القائلين على أن البقاء زائد على الوجود تقرير الاعتراض والحجة أن العقلاء متفقون على صحة قولهم وجد الشيء فلم يبق فلوكان البقاء نفس الوجود لزم اجتماع النقيضين أي الإثبات والنفي كقولك وجد فلم يوجد حاصل الدفع أن المراد من المثبت هوالوجود في الزمان الأول والمراد من المنفي هوالوجود في الزمان الثاني فلاتناقض لتغائر محلي النفي والإثبات فهو بمنزلة قولك وجد أمس ولم يوجد اليوم **(وأن القيام هوالاختصاص الناعت)** الغرض منه ردٌّ على المقدمة الثانية والاختصاص الناعت عبارة عن التعلق الخاص بين الشيئين به يصير احدهما نعتاً والأخر منعوتاً كالبياض القائم بالجسم الأبيض **(كمافي أوصاف الباري تعالى الخ)** غرضه دليل على أن القيام هوالاختصاص الناعت لاالتبعية في التحيز حاصل الدليل أن تفسيرالقيام بالغير بالتبعية في التحيز غيرجامع لأفراده وكل ماهذاشأنه يكون باطلاً الكبرى ظاهرة وأما دليل الصغرى فلخروج صفات الباري تعالى فإنها قائمة بالباري تعالى مع أنها ليست بتابعة في التحيز لمتحيز فإنه تعالى لاتحيزله قطعاً.

قلنا: هذا تعريف لقيام الأعراض بمحالها لا لمطلق القيام بالشيء فلايرد الصفات لأنها لاتسمى أعراضاً.

فإن قيل: ماالفرق بين قيام الاعراض بمحالها وقيام الصفات بذاته تعالى.

قلنا: قيام الصفات بذاته تعالى كقيام الشيء بنفسه لأنها لاعينه ولاغيره تعالى واتصافه تعالى بها كاتصاف الإنسان بانسانيته وقيام الأعراض بالمحال ليس كذالك.

فإن قيل: فتعريف الفلاسفة للعرض غيرمانع عن دخول صفات الباري تعالى.

قلنا: عندهم لاصفات زايدة على ذاته ولابد لمادة النقض من التحقق.

فإن قيل: لوعرف قيام العرض بالاختصاص الناعت على مذهب أهل الحق يكون غير مانع عن دخول الصفات.

قلنا: عند أهل الحق لابدَّ حينئذٍ من ازدياد قيد التبعية في التحيز ليكون مانعاً عن دخول الصفات فالتبعية في التحيز من لوازم قيام العرض فما قاله الكسيلي في أخر حاشية(١٢) ص(٣٠) (ومن زعم أن التبعية الخ) ليس بشيء.

فإن قيل: تعريف القيام بالغير بالتبعية في التحيز لايكون جامعاً لأفراده لخروج قيام التحيز بالمتحيز فإن التحيز عرض قائم بالمتحيز وليس بتابع في التحيز فإنه لوكان تابعاً للمتحيز في التحيز لزم أن يكون للتحيز تحيز وهكذا فيلزم التسلسل.

قلنا: نسلم لزوم التحيز للتحيز ولكن نمنع التسلسل لأن تحيز التيحز عين التحيز كما أن وجود الوجود عين الوجود وأيضاً نقول تحيز التحيز من الأمور الاعتبارية وبطلان التسلسل فيها ممنوع.

فإن قيل: تعريف القيام بالغير بالتبعية في التحيز لايكون جامعاً لأفراده لخروج قيام العمي بالأعمى فإن العمي عرض قائم بالأعمى والعمى معدوم ليس بمتحيز فلايكون العمى تابعاًله في التحيز.

قلنا: لانسلم أن العمي عرض بل هو أمرعدمي فإنه عدم البصر كما أن الأعمى عديم البصر فلاقيام له بالغير فسقط ماقاله الكسيلي رح في حاشية (١٢) ص (٣٠)(وان انتفاء الأجسام في كل ان) الخ عطف على قوله أن البقاء استمرار الوجود الخ والغرض منه ابطال لقولهم

يمتنع بقاء العرض بعد ابطال دليلهم وحاصله أن الأعراض باقية لأن بقاء الأجسام ضروري بإتفاق الحكماء والأشاعرة فلوجاز الانصرام والتجدد في الأعراض وبطل حكم الحس ببقائها لوجب ذلك في الأجسام ايضاً مع أنه باطل بإتفاق الفريقين وقوله (**ليس بابعد من ذلك**) معناه ليس بأبعد من الانتفاء والتجدد(**في الأعراض نعم**) الغرض منه بيان ضعف بعض أدلة الفلاسفة بعد نصرة مذهبهم على طريق أهل الإنصاف (**تمسكهم**) أي الفلاسفة (**في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوءها حيث**) قالوا الحركة عرض قائم بالجسم والسرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة(**ليس بتام إذليس ههنا**)أي في الحركة السريعة والبطئية (**شيء هوحركة**)وشيء (**اخرهو سرعة أوبطوء**)حتى يقال أنهما قائمان بالحركة (**بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات**) أي البطئية سريعة(**وبالنسبة إلى البعض**) أي بالنسبة إلى السريعة منها(**تسمى بطيئة**) وذلك لأن السرعة والبطوء من الأمور الإضافية (**وبهذا**) أي بما ذكرنا من أن هناك حركة واحدة بالاعتبارين(**تبين**) أي اتضح (**أن ليست السرعة والبطوء**) أي الحركة السريعةوالبطيئة (**نوعين مختلفين**) من الحركة (**إذ الأنواع الحقيقية لاتختلف بالإضافات**) يعني أن اختلاف الأنواع انما هو بحسب الفصول المقومة دون الأمور الخارجية والإضافية الاعتبارية والايلزم أن يكون الإنسان بإضافته إلى فرس وبإضافته إلى بقر نوعين مختلفين واللازم باطل (**ولاجسمٍ**) يعني صانع العالم ليس بجسمٍ(**لأنه**) أي الجسم(**مركب**) من الأجزاء العقلية كالجنس والفصل أوالخارجية كالهيولى والصورة أوالجواهر الفردة أوالمقدارية كالأبعاد(**ومتحيز**) أي ثابت في الحيز أي المكان (**وذلك**) المذكور من التركيب والتحيز(**امارة الحدوث**) لأن المركب يحتاج إلى أجزائه والمتحيز محتاج إلى حيزه والإحتياج من خواص الممكن وكل ممكن حادث وايضاً المتحيز لايوجد الا مع الحيز والحيز حادث والمعُّ مع الحادث لايكون الاحادثاً غرض الشارح إقامة الدليل على أنه تعالى ليس بجسم لأنه لوكان جسماً لكان ممكناً لكن التالي باطل فالمقدم مثله أماالملازمة فلما ذكرنا اثباتهاوايضاً الجسم يكون مركباً من الأجزاء وكل واحد من الأجزاء اما موصوف بصفات الله اولا والأول يوجب تعدد الالهة

والثاني يوجب اتصافها بأضداد الصفات واضداد الصفات نقص ومعدن النقص ممكن والممكن حادث وحدوث الأجزاء يوجب حدوث الكل وسيأتي هذا الدليل.

فإن قيل: ذكرالحدوث مكان الإمكان ترجيح المرجوح فإن احتياج الممكن اظهر من احتياج الحادث فإن الإحتياج داخل في مفهوم الممكن فإنه مايكون محتاجاً إلى مرجح وليس بداخل في مفهوم الحادث فإنه عبارة عن المسبوق بالعدم وايضاً ذكرالإمكان انسب بكلامه السابق لأنه قال في بيان نفي العرضية(فيكون ممكناً) فينبغي للشارح أن يقول وذلك امارة الإمكان بدل قوله وذلك امارة الحدوث.

قلنا: الإمكان مستلزم للحدوث لمامر من أن كل ممكن حادث فكلاهما ظاهران وبذكراحدهما صريحاً يذكرالأخر ضمناً وفي كلامه تفنن **(ولاجوهر)** يعني صانع العالم ليس بجوهر **أما عدم كونه جوهراً(عندنا)** أي عندالمتكلمين غرضه دليل على نفي كونه تعالى جوهراً على طريق المتكلمين **(فلانه)** أي الجوهر **(اسم للجزء الذي لايتجزى وهو)** أي الجزء الذي لايتجزى**(متحيز وجزء من الجسم والله تعالى منزه عن ذلك)** أي عن التحيز وعن كونه جزءً للجسم **(وأما عند الفلاسفة)** غرضه بيان دليل على نفي كونه تعالى جوهراً على مذهب الفلاسفة **(فلأنهم وان جعلوه)** أي الجوهر **(اسماً للموجود لافي موضوع)** كالجسم ويقابله العرض وهو الموجود في موضوع والموضوع عبارة عن المحل المستغني والمادة عبارة عن المحل المفتقر فالموضوع والمادة مندرجان تحت المحل اندراج الأخصين تحت الأعم**(مجرداً كان)** كالعقول العالية والنفوس الناطقة **(أومتحيزاً)** كالجسم والهيولى والصورة.

فإن قيل: الأولى أن يقول أوماديّاً بدل قوله أومتحيزاً لأن مقابل المجرد هوالمادي.

قلنا: التحيز من اللوازم المساوية للمادي فذكراللازم وإراد الملزوم تنبيهاً على الملازمة **(لكنهم)** أي الفلاسفة **(جعلوه)** أي الجوهر**(من اقسام الممكن)** حاصل الدليل أنه لوكان الله تعالى جسماً(مقدم) لزم كونه تعالى ممكناً(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فلأن الفلاسفة جعلوه من اقسام الممكن فإنهم قسمو المفهوم إلى الواجب والممكن ثم الممكن إلى الجوهر والعرض وارادبه أي بالجوهر**(الماهية الممكنة اللتي**

إذا وجدت) فى الخارج (**كانت لافي موضوع**) يعني أن الفلاسفة لايطلقون الجوهر على الواجب لوجهين الأول أنهم جعلوه من اقسام الممكن والثاني انهم فسروا الجوهر بماهية ممكنةٍ إذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع فعلم أنه لابد في الجوهر من زيادة الوجود وكل مايكون وجوده زائداً لايكون واجباً بل ممكناً لأن وجوده عندهم عينه تعالى واما إذا (**اريد بهما**) أي بالجسم والجوهر(**القائم بذاته**) هذا تفسير الجسم عندبعض المبتدعة (**والموجود لافي موضوع**) هذا تفسير الجوهر(**فإنما يمتنع الخ**) يعني لايمتنع اطلاقها على الواجب من حيث عدم صحة المعنى بل لوجهين اخرين الأول أن اسماء الله تعالى توقيفية عند اهل السنة وهذا الإطلاق لم يوجد في القرآن والحديث والثاني أن اطلاقهما موهمٌ للفساد للتبادر عنهما إلى المعنى الذي لايصح به اطلاقهما على الواجب (**وذهب المجسمة**) الخ فالمجسمة قالوا هوجسم كسائرالأجسام جالس على العرش واما النصارى فقالوا هوجوهر منقسم إلى ثلاثة اجزاء الأب والابن وروح القدس الغرض منه بيان وجه آخر لترك اطلاق الجسم والجوهر على الله تعالى بأنه على هذا يلزم الموافقة مع أهل الباطل وقد وقع في كثير من النسخ وذهاب المجسمة بلفظ المصدر عطفاً على تبادر الفهم.

(**قوله فإن قيل**) اعتراض على قوله من جهة عدم ورود الشرع (**كيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحوذلك**) كلفظ خدا بالفارسية ممالم يرد به الشرع وحاصله انه علم من قوله من جهة عدم ورود الشرع أن كل مالم يرد به الشرع لايصح اطلاقه على الله فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم لعدم ذكرها في القرآن ولافي الحديث.

قلنا: يصح اطلاق الاسماء المذكورة (**بالإجماع وهو**) أي الإجماع (**من الأدلة الشرعية**) وقديقال في الجواب عن الاعتراض المذكور وقديقال نقول في حل حاشية (١٠) ص(٣١) اعلم أن المعارضة اقامة دليل على خلاف ما اقام به الخصم ويكون الغرض منها منع الحكم وتسليم السند صورة والمناقضة هوتخلف الحكم عن الدليل ويكون الغرض منها منع السند ومن المتقرر أن منع السند انما يفيد إذا كان السند مساوياً مع المطلوب أي بحيث لولاه لانتفى المطلوب وانكان اخص بحيث يكون للمطلوب اسانيد شتى فلايفيد

منعه فالحكم ههنا عدم صحة اطلاق الموجود والواجب والقديم والسند عدم ورود الشرع فالجواب الأول المصدر بقوله.قلنا بالإجماع الخ منع للسند أي منع لعدم ورود الشرع بإثبات المقدمة الممنوعة فهوجواب بطريق المناقضة والجواب الثاني المصدر بقد يقال بطريق المعارضة ثم قال الشارح (وفيه نظر) فهوردٌ لهذه المعارضة فلايرد ماقيل من أن قوله وفيه نظر منع لهذا السند المصدر بقديقال ولم يثبت مساواته مع المطلوب لأنه يحتمل أن يكون اطلاق هذه الاسماء لسند أخر وهو ادراك العقل ثبوت معناه لذاته تم وجه عدم الورود أن قوله وقد يقال ليس بسند بل معارضة فلايكون قوله وفيه نظر بمنع للسند بل رداً على المعارضة (والموجود).

فإن قيل: لا وجه لإختصاص لزوم الموجود بالواجب فإنه لازم مع القديم ايضاً.

قلنا: هذا منبي على العرف فإن العرف جاري بإضافة الواجب إلى الوجود فقالوا واجب الوجود ولم يقولوا قديم الوجود (وفيه نظر) اشارة إلى الرد على الترادف بين الاسماء المذكورة وذلك لأن الترادف عبارة عن تكثر اللفظ مع اتحادالمعنى ولاشك أن في معاني الاسماء المذكورة تغائراً فإن الله علم للصانع ومعناه بحسب اللغة المعبود أومن يتحيرالعقل فيه أومن يفزع إليه الكل أومن احتجب عن غيره والواجب ماامتنع عدمه والقديم مالا اول لوجوده. وعلى تقدير التسليم فالاذن باحدالمترادفين ليس اذناً بالمرادف الأخر وكذلك الاذن بالملزوم ليس إذناً باللازم إذقد يكون فيه ايهام مالايليق بجنابه إذلا يجوز الإكتفاء في عدم ابهامه الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهام فالتوقف واجب لعظم الخطر في ذلك قال المجدد للألف الثاني رحمة الله عليه (اسماء الله توقيفي أند يعني موقوف برسماع أند أزصاحب شرع هراسميكه اطلاق آن درشرع برحضرت حق سبحانه امده است اطلاق آن بايد كرد وآنچه نيامده است نبايدكرد اگرچه درآن اسم معناي كمال مندرج باشد) انتهى (ولامصور) وفسره الشارح بقوله (أي ذي صورة) دفع توهم وهوأن لفظ المصور صيغة اسم مفعول معناه ان الصورة الصادرة عن الفاعل الواقعة على ذاته تعالى منفي فيكون المنفي صورة مخصوصة لامطلق الصورة حاصل الدفع أن المصورمن الصفات المشبهة الواردة على صيغة اسم المفعول والغرض الثاني منه دفع وهم كون المصور بكسراللام فلايصح النفي لكونه من

الاسماء الحسنى لقوله تعالى هوالله الخالق البارئ المصور وحاصل الدفع أن المنفي ههنا هوالمصور بفتح اللام يعني ليس له تعالى صورة(**وشكل**) عطف تفسير لقوله صورة والفائدة فيه دفع توهم وهو أنه يجوز أن يكون المراد من الصورة الجوهر الممتد في الجهات الثلاث وهوعين الجسم فنفيه نفيه فنفيه بعده مستدرك حاصل الدفع أن المراد منها الشكل أي الهيئة الحاصلة من احاطة الحدود بالمقدار.

فإن قيل: لايصح نفي الصورة عنه تعالى فإنه ورد في حديث أبي هريرة رضي الله عنه اطلاق الصورة عليه تعالى فإنه رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن الله تعالى خلق أدم على صورته) الحديث.

قلنا: أولاً أن الضمير المجرور في قوله(صورته) راجع إلى أدم عليه السلام لا إلى ذاته تقدس وتعالى فمعناه إن الله تعالى خلق أدم ابتداءً على الصورة التي كانت لأدم عليه السلام في حياته اعني كان له ستون ذراعاً من الأول إلى الوفات بخلاف سائر افرادالإنسان حيث خلقها اطواراً مختلفة وبلغها إلى كمال صورها تدريجاً **وثانياً** أن المعنى إن الله تعالى خلق أدم على صورةٍ احبها الله كمايقول السلطان اجلست زيداً على سريري أي على سريرٍ اخترتها وان لم يجلسه على سريرنفسه **وثالثاً** أن معنى الصورة ههنا الصفة أي خلقه على صفاته من العلم والقدرة والإرادة **ورابعها** أن الحديث من المتشابهات التي تفوض علمها إلى المتكلم ولاينبغي التكلم فيه(**مثل صورة إنسان أوفرس**)وزعمت المجسمة أنه على صورة إنسانٍ (**تحصل**) أي الصورة(**لها**) أي للأجسام (**بواسطة الكميات**) كالطول والعرض والعمق والكيفيات كالألوان والاستقامة والإنحناء (**واحاطة الحدود والنهايات**) انهما متساويان أومترادفان حاصله أن الصورة تحصل للجسم بواسطة هذه الأمور ونفي هذه الأمور معلوم مماسيأتي (**ولامحدود**)صفة أخرى من صفاته السلبية قال الشارح (**أي ذي حد ونهاية**) غرضه تفسيرالمنفي أي المحدود وذكرالنهاية بعدالحد إشارة إلى أن المراد بالحد الحداللغوي وهوالنهاية وقال عصام رح يمكن حمله على نفي معرفة كنهه بأن يكون المراد من الحد الحد المنطقي ووجه صحة نفيه أن الواجب تعالى بسيط والحد المنطقي لايكون للبسائط لأنه إما أن يكون بالأجزاء الذهنية كما هوالمشهور أوبالأجزاء

الخارجية كماجوزه الشيخ (**ولامعدود**) قال الشارح (**أي ذي عدد وكثرة**) غرضه أن المحدود والمعدود من الصفات المشبهة الواردة على صيغة اسم مفعول لا اسم مفعول.

فانقيل: أن الله ذوعدد وكثرةٍ بإعتبار الصفات فلايصح نفي الكثرة مطلقاً.

قلنا: المراد نفي كونه تعالى ذوعدد بإعتبار الجزئيات والأجزاء لانفي كونه تعالى ذاعدد مطلقاً فإنه تعالى ذا عدد بإعتبار الصفات (**يعنى**) أي يقصد الماتن رح ليس الصانع (**محلاً للكميات المتصلة**) تفيسر لقوله لامصور ولامحدود ويجوز أن يكون تفيسراً للثاني فقط (**ولا المنفصلة**) أي ليس محلاً للكميات المنفصلة (**كالأعداد**) تفسيرلقوله ولامعدود.

فإن قيل: الحد من عوارض الكم المتصل المتناهي والعدد من عوارض الكم المنفصل المتناهي فلايلزم من نفيهما نفي الكم المتصل والمنفصل الغير المتناهيين فلايصح تفسير نفي الحد والعدد عنه تعالى بأنه ليس محلاً لشيء من الكميات المتصلة ولاالمنفصلة.

قلنا: نفي الكم المتصل والمنفصل الغير المتناهيين ثابت في محله وهذا البرهان مبني على وجوب تناهي الأبعاد والمقادير وبعد وجوب التناهي لاشك في أن نفي الحد يستلزم نفي الكم المتصل ونفي العدد يستلزم نفي الكم المنفصل.

اعلم: ان الكم عبارة عن العرض الذي يقبل القسمة لذاته وهوعلى قسمين الأول الكم المتصل وهوعبارة عن الكم الذي يكون لأجزائه حد مشترك كالنقطة المفروضة بين أجزاء الخط والخط المفروض بين أجزاء السطح والسطح المفروض بين أجزاء الجسم التعليمي والثاني الكم المنفصل وهوعبارة عن الكم الذي لايكون بين اجزائه حد مشترك كالعدد (**ولامتبعض ولامتجز**) قال الشارح أي ذي ابعاض تفسيرلقوله ولامتبعض (**واجزاء**) تفسير للأبعاض (**ولامتركب منها**) أي من الأبعاض والأجزاء (**لمافي كل ذلك**) المذكور من التبعض والتجزي والتركب (**من الإحتياج**) بيان لكمة ما (**إلى الأجزاء**) يعني أن المبتعض والمتجزي والمتركب يحتاج إلى الأجزاء غرضه دليل على دعوى المتن حاصله أنه لوكان الصانع مبتعضاً متجزياً ومتركباً (مقدم) لزم الإحتياج (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما البطلان فأشارإليه بقوله المنافي للوجوب أي الإحتياج

ينافي الوجوب واما الملازمة فأشار إليه بقوله لما في ذلك الخ (**فماله اجزاء**) الفاء للتفصيل والغرض منه بيان أن بين المتركب والمتبعض اتحاداً ذاتياً وتغائراً اعتبارياً لأن الذي له اجزاء فيه اعتباران الأول اعتبارتركبه والثاني اعتبارإنحلاله فهوبالاعتبار الأول متركب وبالاعتبارالثاني متبعض وقديفرق بينهما بأن المركب عبارة عن ماله اجزاء بالفعل والمتجزي والمتبعض عام شامل له لماله اجزاء بالقوة أي يكون قابلاً للإنقسام إلى الأجزاء وقديفرق بينهما بأن المتبعض يشترط فيه أن تكون اجزائه ذاة المقدار والوضع والمركب مطلق والفرق بين هذين الجوابين ظاهرفإنه على الجواب الأول يكون بينهما العموم والخصوص المطلق والأعم هوالمتجزي والمبتعض وعلى الثاني ايضاً يكون بينهما العموم والخصوص المطلق لكن الأعم هوالمركب (**يسمى بإعتبار بألفه منها**) أي من الأجزاء التألف الإجتماع من الألفة وهوالقرب بين الشيئين وبإعتبار انحلاله إليها أي تفرقه إلى تلك الأجزاء عندالتفريق متبعضاً ومتجزياً لماكان ظاهرة عبارة الشارح أن المتبعض والمتجزي مترادفان ولافرق بينهما اصلاً فبين الفاضل المحشي-(العلامة الخيالي) ماهوالفرق بينهما بقوله(لكن يعتبر في التجزي كون ماإليه الإنحلال.مامنه التركيب) أي يكون الأجزاء التي وجدت بعدالتقسيم عين الأجزاء التي كانت قبل التقسيم لأن التجزي معناه قسمة الشيء إلى أجزائه(بخلاف التبعض) فإنه شامل للقسمة الفعلي والوهمي والفرضي فلايشترط فيه أن يكون ماإليه الإنحلال عين مامنه التركيب واعترض عليه جند في حاشية(٦) ص(٣٢) حاصله أن هذا الشرط معتبرفي الإنحلال لافي المتجزي والمبتعض فإن الإنحلال عبارة عن بطلان الصورة وزوالها وبطلان الصورة وزوالها مشعر بوجود الإجزاء بالفعل وماله اجزاء بالفعل تكون فيه الأجزاء بعدالتقسيم عين الأجزاء التي كانت قبل التقسيم واعترض عليه اللاهوري رح بأنه هذا الشرط لما اعتبر الإنحلال يجب أن يعتبرفي التجزي والتبعض ايضاً فإن الإنحلال معتبر في التجزي والتبعض فالشرط معتبر في الإنحلال والإنحلال معتبر في التجزي والتبعض ينتج أن الشرط معتبر في التجزي والتبعض ويمكن الجواب عن اعتراض الجند بأنا لانسلم أن الإنحلال بمعنى بطلان الصورة وزوالها بل بمعنى مطلق الإنقسام (**ولامتناه**) قال الشارح لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد وقدمر أنه تعالى ليس بمحدود ولامعدود.

فإن قيل: مراتب الأعداد مما لانهاية لها وكل مالانهاية لها محال يبطل ببرهان التطبيق وغيره والمحال لايوصف به الممكن ولاالواجب فلايكون صفة مختصة بالواجب تعالى فلايفيد التمدح.

قلنا: اللاتناهي على قسمين الأول اللاتناهي اللاتقفي والثاني اللاتناهي الفعلي والثاني هوالمحال والأول ممكن يوصف به الممكن لالواجب تعالى (**ولايوصف بالمائية**).

اعلم: أن ههنا لفظين الأول المائية بالهمزة والثاني الماهية بالهاء وكلاهما مشتقان من (ماهو) إلا أن في الأول قلبت الهاء همزة وحذفت الواو وعوضت عنها ياء النسبة وفي الثاني حذفت الواو وعوضت عنها الياء المشددة وقال صاحب النبراس الأقرب أن المائية منسوبة إلى ماالاستفهامية مع زيادة الهمزة ثم اعلم أن ماهو قديكون سؤالاً عن الجنس اللغوي والجنس اللغوي عبارة عن الأمر الشامل العام كالإنسان فإنه عام شامل للأفراد وكالفرس والحيوان وغيرهما وقديكون سؤالاً عن الجنس المنطقي وهوكلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق كالحيوان والجسم فالإنسان جنس لغوي لامنطقي وقد يكون سؤالاً عن الحقيقة المختصة بالشيء وقديكون سؤالاً عن الوصف كقولنا مازيد وجوابه الكريم فعند المحشي جندرح(٦) ص(٣٢) المراد من الجنس هوالجنس المنطقي.

فإن قيل: المفهوم من قوله (**لأن معنى قولنا ماهو من أي جنس**) أن المراد هوالجنس اللغوي لأن هذامعنى لغوي لامنطقي.

أجاب: بقوله لأن معنى قولنا الخ حاصله أن ليس غرض الشارح من هذه العبارة ارادة هذا المعنى بل غرضه بيان المناسبة بين المعنى الاصطلاحي واللغوي حاصله أن أهل اللغة يسئلون بماهو عن الجنس اللغوي فناسب أن يسمى المجانسة المنطقية ايضاً ماهية لوقوع الجنس المنطقي ايضاً في جواب ماهو.

فإن قيل: الجنس مشترك بين الجنس المنطقي والجنس اللغوي فإرادة المنطقي من الجنس اخذ المعنى بلاقرينة اجاب بقوله وإليه أشار بقوله الخ حاصله أن القرينة عليه قول الشارح (**والمجانسة**) المنطقية (**توجب التمائز عن المتجانسات**) أي عن المشاركات

في الجنس(**بفصول مقومة**) كما أن إمتياز الإنسان عن الفرس والبقر والحمار بالناطق والإمتياز بالفصول لايكون إلا للجنس المنطقي.

فإن قيل: يجوز أن يكون المراد من الفصول مطلق المميز الشامل للتشخص والتعين ولاشك أن التشخص والتعين يوجب التمائز عن المشاركات في الجنس اللغوي اجاب بقوله وحمل الفصل الخ وجه التعسف أن التميز للجنس اللغوي بالتشخص لايستلزم التركيب فلا يصح قول الشارح فيلزم التركيب لأن التشخص خارج عند أهل التحقيق لأنه أمرٌ عدميٌ فلايمكن دخوله في الهوية ثم اعلم أن الفاضل المحشي-(الخيالي) أراد من الجنس الجنس اللغوي بقرينة قول الشارح(لأن معنى قولنا الخ) فإن المتعبر في الماهية المفسرة بأي جنس من الأجناس هوالجنس اللغوي بمعنى الأمرالشامل والجنس اللغوي اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضاً فإنهم يعدون البشر أي الإنسان جنساً.

ثم اعترض: بأنه لايلزم من إتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب لجواز أن يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولايكون له فصل مقوم.

أجيب: بأنه إذا كان له تعالى حقيقة نوعية بسيطة فلابد من تميزه ممايشاركه فيلزم التركيب لأن مابه الإشتراك غير مابه الإمتياز لكنه ضعيف لأن يجوز أن يكون ذلك المميز أمراً عدمياً غيرداخل في هويته تعالى فالحق في الجواب أن ذلك الاعتراض بناء الفاسد على الفاسد فإن المراد هوالجنس المنطقي لا اللغوي ويمكن الجواب عن ذلك الاعتراض بماحاصله أن المجانسة اللغوية لايتصور بدون مشاركة المتجانسات وقدحقق القاضي محمدمبارك أن الكثرة بحسب المصداق تستدعي الطبيعة المادية القابلة لتعاقب التشخصات المختلفة وقدحققوا أن المادة والجنس متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وكذا كل ماله جنس فله فصل فلوكان الله تعالى موصوفاً بالمجانسة اللغوية لكان بينه تعالى وبين غيره مشاركة فتحققت الكثرة فلابدلهما من طبيعة مادية قابلة لتعاقب تشخصاتهما فتحققت المادة وهي متحدة مع الجنس فتحقق الجنس وكل جنس لابدله من فصل فتحقق الفصل ومجموع الجنس والفصل تركيب فيلزم التركيب والحاصل أن الجند اختار أن المراد هوالجنس المنطقي والخيالي اختار أن المراد هوالجنس اللغوي والأول يسلتزم التركيب وكذا المشاركة مع الغير والثاني يوجب المشاركة فقط بقطع النظر عن تدقيق القاضي.

فأقول: اراد الشارح نفي الجنس بكلا معنييه وقوله(اي المجانسة للأشياء) إشارة إلى الاستحالة المشتركة بين المعنيين وقوله والمجانسة توجب الخ إلى الاستحالة المختصة بالمعنى الأول ولماكانت المجانسة الأولى مغائرة عن الثاني ذكرها بالاسم الظاهر ولم يقل وهي توجب (**ولابالكيفية**) وبينها الشارح بقوله (**من اللون الخ وغيرذلك**) كالضوء (**ماهو من صفات اللأجسام وتوابع المزاج والتركيب**) يعني أن الكيفيات من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب على جرى العادة ولما لم يكن ذاته تعالى جسماً ولاذات مزاجٍ وتركيبٍ لم يكن ذات تلك الصفات فإن نفي اللازم(الجسمية والتركيب والمزاج) شاهد عدلٍ على نفي الملزوم(تلك الكيفيات).

اعلم: أن الشارح جرى ههناعلى مااختاره الحكماء وخالف الأشعري فإن الحكماء قائلون على أن اللون والطعم والرائحة انماتحدث في الجسم إذاكان مركباً من العناصر الأربعة وتمازجت اجزائها حتى تحدث في الجسم كيفية متوسطة تسمى بالمزاج وأما البسيط فيكون خالياً عن هذه الكيفيات الثلاثة وأما الأشعري واصحابه فعلى خلافه لأنهم قائلون بجواز وجود هذه الكيفيات في جسم بيسطٍ بل في جوهر فردٍ والدليل الأشمل للتنزيهات بأسرها هو ما أشارإليه فيما بعد بقوله(ثم أن مبنى التنزيه عماذكرت الخ) كماستعرف تفصيله ان شاء الله (**ولايتمكن في مكان**).

فإن قيل: التمكن لايكون إلا في مكان فذكر قوله في مكان مستدرك.

قلنا: ذكره تصريح بالعموم لدفع توهم تخصيص النفي ببعض الأمكنة كالسفلوي دون بعض كالعلوي كقوله تعالى(ومامن دابة في الأرض ولاطائر يطير)الأية (**لأن التمكن عبارة عن نفوذ**) أي دخول(**بعد في بعد أخرمتوهم**) أي البعد الثاني موهوماً كان كما هومذهب المتكلمين (**أومتحقق**) أيّ واقعياً كان كما هومذهب افلاطون في المكان (**يسمونه المكان**) أي يسمون البعد الثاني بالمكان والمراد بالبعد الأول الإمتداد القائم بالجسم والمراد بالبعد الثاني البعد الوهمي عندالمتكلمين والبعد المتحقق المجرد عند افلاطون والمراد بالنفوذ تطابق البعدين المتوهمين أوالمتحققين (**والبعد**) أي الذي يسمونه المكان غرضه بيان تعريف البعد على القولين (**عبارة عن الإمتداد القائم بالجسم**) وهو

العرضي(**أوبنفسه**) أي الجوهري المجرد(**عندالقائلين بوجود الخلاء**) وهم افلاطون وأتباعه القائلون ببعدٍ خالي جوهريٍ فالحاصل أن البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم التعليمي والثاني الإمتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لولم يشغله الجسم لكان خلأ وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء بمعنى البعد المجرد الذي يشغله الجسم لابمعنى المكان الخالي عن الشاغل وهومذهب افلاطون واتباعه ونفوذ المتمكن فيه بإعتبار ملاقات جميع ابعاده لأبعاد ذلك المجرد وذلك بالتداخل وأما عندالقائلين بأنه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي النافيين لوجودالبعد المجرد فالبعد هوالنوع الأول عندهم اعنى الإمتداد القائم بالجسم ونفوذ البعد جينئذٍ بمعنى مماسته السطحين بتمامها واماعند المتكلمين فالبعد امتداد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه صالح لأن يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم فهم ايضاً قائلون بالخلاء لكنه موهوم وبمعنى الخالي عن الشاغل لا البعد المجرد ومعنى النفوذ ملاقاة جميع ابعاده لأبعاد ذلك الموهوم بمعنى تطابق البعدين المتوهمين تطابقا بالكلية والله اعلم.

فإن قيل: هذا اعتراض ومبناه على اتحاد التمكن والتحيز(**الجوهرالفرد**)أي الجزء الذي لايتجزى(**متحيز**)لأنه يشار إليه بالإشارة الحسية والتحيز عبارة عن قبول الإشارة الحسية (**ولابعد فيه**)واستدل عليه (**والا**) أي أن تحقق فيه بعد (**لكان**) الجوهر الفرد متجزياً لأن كل بعد يكون منقسماً.

قلنا: هذا جواب عن الاعتراض المذكور ثم مبنى الجواب على عدم الاتحاد بين التمكن والتحيز فإن الحيز اعم لأنه (**هوالفرع المتوهم الذي يشغله شيء**) الضمير المتصل مفعول وشيء فاعل(**ممتد**) كالجسم هذا تعميم في الشيء الشاغل للفراغ(**أوغيرممتد**)كالجوهر الفرد فالفراغ الذي يشغله الممتد مكان وحيز والفراغ الذي يشغله غيرالممتد هوحيز لامكان.

فإن قيل: هذا يخالف ماذكره الشارح في بحث حدوث العالم بأن الحيز هوالفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم.

قلنا: بأن المذكور ثمه تعريف حيزالجسم لامطلق الحيز(**وأما الدليل على عدم التحيز للواجب تعالى**) غرضه أمران دفع الاعتراض وإقامة الدليل على عدم تحيزه تعالى فهو أى

الدليل على عدم تحيزه تعالى أنه لوتحيز الصانع(مقدم) **(فإما)** يكون متحيزاً **(فى الأزل)** (التالي الأول) **(أولا)** يكون متحيزاً في الأزل (التالي الثاني) لكن التالي بكلام شقيه باطل فالمقدم مثله فالملازمة ظاهرة وأماالبطلان فأشار إلى بطلان الأول بقوله **(فيلزم قدم الحيز)** أي لوكان الواجب متحيزاً في الأزل(مقدم) لزم قدم الحيز(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله وإلى بطلان الثاني بقوله **(فيكون محلاً للحوادث)** لأن الكون في الحيز من الأعراض الموجودة في الخارج والأعراض حادثة.

فإن قيل: لايصح إضافة القدم إلى الحيز في قوله(فيلزم قدم الحيز) لأن الحيز أمرٌ موهوم عند المتكلمين والقدم والحدوث من صفات الموجود فيلزم إضافة صفة الموجود إلى المعدوم وهو مستلزم لتوصيف المعدوم بصفة الموجود(الحيز قديم) وهومحال فلايلزم قدم الحيز فالملازمة بين قوله لوكان الواجب متحيزاً في الأزل وبين قوله لزم قدم الحيز ممنوعة وان أريد بقدم الحيز أزلية فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي غيرمسلم كيف وان المعدومات الأزلية غيرمتناهية.

قلنا: أولاً أن غرض الشارح من هذا الدليل هوالإلزام على الفلاسفة الزاعمين بوجود الحيز وان له تعالى حيزاً وهم الإشراقيون وثانياً بأن المراد بقدم الحيز أزليته وهذا ايضاً محال في ذاته تعالى لأن الحيز ملزوم للوضع الذي يشارإليه بالإشارة الحسية فيجب أن يكون للحيز وضع معين أزلي يشار إليه بالإشارة الحسية وانكان امراً وهمياً لكنه ضعيف لعدم الدليل على لزوم الوضع الذي يشارإليه بالإشارة الحسية وثالثاً بأن أزلية الحيز للواجب تعالى يستلزم احتياج الواجب تعالى إلى ذلك الأمر الوهمي في الأزل وهومحال قال اللاهوري بأنه ايضاً ضعيف لأنه احتياج إلى الأمر الوهمي وهذا الإحتياج لاينافي الوجوب الذاتي لجواز أن يكون هذا الأمر الوهمي مقتضى ذاته كسائرالصفات وفيه تأمل لأن الأمرالوهمي لايكون مقتضى الذات لأنه الأمرالوهمي يكفيه الاعتبار وايضاً قدسبق أن الإيجاب في غيرالصفات نقص فلوكان الأمر الوهمي تقتضي الذات لزم الإيجاب في غيرالصفات فالحق في وجه الضعف أنه على هذا الدليل لامعنى للترديد بين قدم الحيز وحدوثه في قوله (فأما في الأزل فيلزم قدم الحيز أولاً الخ) بل يكفي أن يقال من أول الأمر إن الله تعالى ليس

بمتحيز وإلا لزم احتياجه إلى الحيز وهوينافي الوجوب ورابعاً أن المراد بقدم الحيز قدم التحيز أي الكون في الحيز وهومحال لأن التحيز عرض والعرض لايبقى زمانين فيلزم تتالي الأكوان بلانهاية لكنه ايضاً ضعيف لأن تتالي الأكوان إنما يلزم لوكان كونه تعالى في الحيز أي تحيزه من قبيل الأعراض الحادثة التي لاتبقى زمانين وليس كذلك بل يجوز أن يكون له تعالى كون واحدٌ في ذلك الحيز مستمر من الأزل إلى الأبد وخامساً أن التحيز لغة ينبئ عن الأنضمام والإجتماع كقوله تعالى(أومتحيزاً إلى فيئة الأية) والإنضمام من خواص الماديات وذاته تعالى مجرد مطلق **(وايضاً)** غرضه بيان دليل ثان على عدم تحيز الصانع حاصله على تقدير تحقق الحيز له تعالى(مقدم) **(إما أن يساوي مع الحيز** (التالي الأول) **أوينقص عنه)** (التالي الثاني)او يزيد عليه لكن التالي بشقوقه باطل فالمقدم مثله الملازمة ظاهرة وأمابطلان (التالي الثالث) فلأنه على هذا يلزم التجزي والإنقسام في الواجب لأن بعضه يطابق الحيز وبعضه يزيدعليه واما بطلان الأول والثاني فلأنه يلزم على هذا كون الواجب متناهياً لتناهي الحيز والمساوي مع المتناهي وكذ الناقص عنه لابد أن يكون متناهياً والتناهي من خواص المقادير والاعداد وهما من خواص الأجسام.

فإن قيل: سلمنا أن المقادير من خواص الأجسام لكن لانسلم أن الأعداد من خواص الأجسام لأن العدد يجري في العقول يقال هي عشرة مع أنهم ليسوا بأجسامٍ.

قلنا: العقول ايضاً اجسام عند أهل الحق لأنها الملائكة عندهم والملائكة اجسام نورانية والدليل على كون الأعداد من خواص الأجسام أن العدد كم منفصل والكم عرض والعرض يقوم بمحل مقوم والمحل المقوم لايكون الأجسام.

فإن قيل: يجوز أن يكون الواجب مساوياً مع الحيز الممتد إلى غيرالنهاية فلايكون متناهياً.

قلنا: هذا البرهان مبني على تناهي الأبعاد فلايمكن أن يوجد حيز غيرمتناهي وأجاب الخيالي بأنه على تقدير مساواته تعالى مع الحيز الغير المتناهي يلزم التجزي في الواجب لأن بعضه يطابق بعض الحيز وبعضه ببعض أخر واعترض عليه جند في حاشية(٤)ص(٣٣) بقوله (وفيه ان التساوي بمعنى عدم الزيادة والنقصان لايستلزم التجزي) لأن الأجزاء التي لاتتجزى متساوية فيما بينهم وليست بمتجزية.

قلنا: إذا كان الواجب تعالى متساوياً مع الحيز الغير المتناهي والحيز الغيرالمتناهي لايكون إلاممتداً والمساوي مع الممتديكون ممتداً البتتة فيلزم التجزي بلامرية نعم مطلق التساوي لايستلزم التجزي لكن الكلام في المتساويين الممتدين والدليل الأخصر على نفي تحيزه تعالى أنه تعالى لوكان متحيزاً(مقدم) لزم احتياجه تعالى إلى الحيز(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله الملازمة وبطلان التالي كلاهما ظاهران واعترض عليه اللاهوري بأنه يجوز أن يكون مقتضي ذاته كسائر الصفات وقدمر جوابه انفاً (**وإذالم يكن**) الواجب (**في مكان لم يكن في جهة**) غرضه بيان المسئلة الأخرى التي تركها المصنف واشار إلى الاعتذار عن جانب المصنف بأنه تركها لأنها تتفرع على نفي التمكن فالمصنف لمابين ولايتمكن في مكان اشارفي ضمنه إلى نفي الجهة (**ولاغيرهما**) من الجهات الست كالقدام والخلف واليمين والشمال لأنها أماحدود واطراف للأمكنة كما ذهب إليه الحكماء (**أونفس الأمكنة الخ**) كما هو مذهب المتكلمين فالجهة اما من عوارض المكان أونفس المكان فالمنزه عن المكان منزه عن الجهة (**ولايجري عليه زمان لأن الزمان عندنا**) أي عند المتكلمين (**عبارة عن متجدد**) الذي (**يُقَدّربه**) بصيغة المجهول (**متجدد أخر**) المتجدد حادث يحدث شيئاً فشئاً وليس له ثبات على حال واحدةٍ ولاشك في أن بعض المتجددات معلوم وبعضها مجهول فإذا قدر المجهول بالمعلوم فهذا المعلوم هوالزمان عندالأشاعرة وقديقدر المجهول بالمعلوم مثلاً إذا قيل متى قدم الأمير فيقال في جوابه يوم ذهب زيد ان كان السائل عالماً بيوم ذهابه وإذا قيل متى ذهب زيد فيقال في جوابه يوم قدوم الأمير أن كان السائل مستحضراً ليوم قدومه فعلى الأول يكون ذهاب زيد زماناً لقدوم الأمير وعلى الثاني يكون قدوم الأمير زماناً لذهاب زيد فعلم أن الزمان متجدد ومتبدل (**وعند الفلاسفة**) عبارة (**عن مقدارالحركة**) فإنهم يقولون الزمان مقدارحركة الفلك الأعظم والحركة مقدار المسافة والله منزه عن ذلك أي عن الزمان بكلا معنييه اما بمعنى التجدد فلكونه تعالى منزه عن التجدد والحدوث واما بمعنى مقدار الحركة فلأنه لايتصور إلا فيما يتغير بالتدريج وهوتعالى منزه عنه.

قوله **(واعلم أن ماذكره الخ)** فإن قوله ليس بعرض ولاجسمٍ يغني عن قوله ولامحدودٍ ولامتبعضٍ ولامتركب لأنها من خواص الأجسام والأعراض فانتفاء الجسمية يستلزم انتفائها وكذلك قوله الواحد يغني عن قوله ولامعدود غرضه دفع توهم اللغوية والاستدراك كمالا يخفى **(ثم أن مبنى التنزيه)** أي بناء التنزيه فإن المبنى مصدرميميٌ غرضه توطئة وتمهيد للرد على بعض المشائخ **(عماذكرت)** متعلق بالتنزيه وقوله ذكرت بصغية الماضي المجهول وضمير المؤنث راجع إلى كلمة ما لتاويله بالاشياء المذكورة **(على انها)** متعلق بقوله مبني والمراد من الإبتناء ههنا هوابتناء المدعى على الدليل يعني دليل التنزيه من النقائص المذكورة هوالذي بينه الشارح بقوله **(على انها)** نقائص **(تتنافي وجوب الوجود)** حاصل الدليل أنه لوتحقق احدالأمورالمذكورة في الواجب تعالي(مقدم) لزم أن لايكون الواجب واجب الوجود(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فبينها الشارح بقوله **(لمافيها)** أي في الأشياء المذكورة **(من شائبة به الحدوث والإمكان)** كلمة من بيان لقوله لمافيه أي في الأمور المذكورة اختلاط الحدوث **(لاعلى ماذهب إليه المشائخ)** أي ليس بناء التنزيهات المذكورة على ماذهب إليه المشائخ يعنى ادلتهم ليست بصحيحةٍ والجواب من جانب المشائخ أن غرضهم اقناع العوام بما يقرب إلى عقولهم والعوام لايفهون التدقيقات فكثيراً ما يعرض المشائخ عن التدقيقات من بيان ماذهب إليه المشائخ غرضه بيان بعض أدلة المشائخ **(أن معنى العرض بحسب اللغة)** أي أمرٌ **(يمتنع بقائه يقال)** هذا أمر عارض أي لاقرار له ومن المحالات أن يكون الواجب تعالى كذلك ووجه ضعفه أن الكلام في العرضي بالمعنى الاصطلاحي لافي معناه اللغوي الا أن يقال أن المعاني العرفية يجب أن يكون على وفق الإنباء اللغوي **(ومعنى الجوهر)** دليل على نفي الجوهرية حاصله أن الجوهر مايتركب عنه غيره فلوصح كون الواجب جوهراً(مقدم) لزم أن يكون الواجب تعالى جزءً لشيءٍ أخر(تالي) لكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله **(ومعنى الجسم)** دليل على نفي الجسمية حاصله أنه تعالى لوكان جسماً لزم تركيبه لكن التالي باطل فالمقدم مثله لأن المركب يحتاج إلى اجزئه والإحتياج ينافي الوجوب واما الملازمة لأن **(معنى الجسم ما)** أي جوهر **(يتركب هوعن غيره)** مثلاً عندالمتكلمين الجسم مركب من الجواهرالفردة **(بدليل قولهم هذا جسم من ذلك)** أي اكثراجزاءً واعظم

حجماً ووجه ضعف هذين الوجهين أن المذكور في الدليل هوالجسم والجوهر بالمعنيين اللغويين ولاكلام فيهما بل الكلام في معانيهما الاصطلاحي (**وان الواجب تعالى**) ليس مركباً (**لأنه لوتركب فأجزاءه**) أي اجزاء الواجب أي بجميعها (**فيلزم تعدد الواجب**) لأن الجامع لجميع صفات الكمال هوالواجب أولأن (**إما أن تتصف بصفات الكمال**) أعظم صفات الكمال هوالوجوب (**أولا**) أي إن لم تتصف بجميعها بأن انتفى الكل أوالبعض فيلزم النقص في أجزاء الواجب لفوات بعض الكمال أوكله ونقصان الأجزاء يستلزم نقصان الكل (**والحدوث**) عطف على النقص أي يلزم الحدوث لأن نقص الأجزاء يستلزم نقص مجموعها ونقص المجموع يستلزم انتفاء الوجوب عن المجموع وانتفاء الوجوب يستلزم الحدوث ضرورة استفادة وجوده عن الغير.

فإن قيل: نختار الشق الثاني أي أن أجزاء الواجب لاتتصف بجميع صفات الكمال لكن عدم الاتصاف بجيمع صفات الكمال رفع للإيجاب الكلي ورفع الإيجاب الكلي يستلزم السلب الجزئي وهو انتفاء بعض الصفات وبقاء بعضها ويجوز أن يكون البعض الباقي هوالوجوب فاتصفت الأجزاء بالوجوب وإذ اتصفت بالوجوب لم يلزم النقص والحدوث.

قلنا: فعلى هذا لزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه.

فإن قيل: على الدليل أن اتصاف الكل بمجموع الكمالات يكفي في دفع النقص اجيب أن عدم اتصاف الأجزاء بمجموع الكمالات يستلزم عدم اتصاف الكل بجميعها لكنه ضعيف لأنا لانسلم أن عدم اتصاف الأجزاء يستلزم عدم اتصاف الكل من حيث هو(**وايضاً**) غرضه نقل دليل المشائخ على أن الصانع ليس له صورة ولامقدار ولا كيفية **إما أن يكون (على جميع الصورة والأشكال والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع الأضداد)** مثلاً الصورة الحسنة والصورة القبيحة بينهما تضاد وكذا الكيفيات بينهما يتحقق التضاد كالحلاوة والمرارة والسواد والبياض والحصة والمرض وكذا المقادير.

فإن قيل: أن الهيولى العنصرية شخص واحدٌ موصوف بالاضداد.

أجيب: بان الموصوف بالأضداد بالذات هي الصور المتعددة ولايتصف الهيولى بها إلا بالتبع وايضاً الهيولى متحيز فكل ضد في محل غيرمحل الأخر وقال صاحب النبراس أن المحتاج إلى

هذا التكلف هومن يعترف بالهيولى واما المتكلم فلايحتاج إليه أقول قول الشارح فيلزم الخ كلام إلزامي على الحكماء فالتكلف ضروريٌ للمتكلم ايضاً **(أوعلى بعضها وهي الخ)** فاتصافه تعالى ببعضها دون بعضٍ ترجيح بلامرجح **(وفي عدم دلالة الخ)** يعني ومستوية الأقدام في عدم دلالة المحدثات على ثبوتها فلواتصف الصانع ببعضٍ دون بعضٍ لزم الافتقار إلى مخصصٍ فيدخل الواجب تحت قدرة الغير وهو المخصص والإفتقار علامة الحدوث.

فإن قيل: أولاً يجوز أن يكون المخصص نفس ذاته تعالى فلايدخل تحت قدرة الغير.

قلنا: ذاته تعالى لايجوز أن يكون مخصصاً لمساواة نسبة ذاته إلى الكل ممنوعة ووجه ضعفه ظاهر لانا نقول اولاً ان لزوم الترجيح بلامرجح لجواز أن يكون بعضها مفيدة للمدح دون بعضٍ وبعضها مفيدة للنقص دون بعضٍ فلايكون كلها مستوية الأقدام في افادة المدح والنقص وثانياً بأن عدم دلالة المحدثات عليها لايدل على عدم ثبوتها لأن المحدثات طرق ترشدنا إلى العلم بوجودها وليست عللاً لثبوت الصفات للواجب تعالى في نفس الأمر وثالثاً بأنا نمنع بطلان قوله فيلزم اجتماع الأضداد في الواجب تعالى إذالواجب تعالى متصف بجميع صفات الكمال ومن جملتها القهر والسلطنة وهما ضدان فلابأس باجتماع الضدين فيه وفيه مافيه لأن الصفة في الحقيقة هوالتكوين والرحمة والقهر مندرجان تحته **(بخلاف مثل العلم الخ)** غرضه دفع دخل وهو أن هذا الإشكال يرد على صفاته تعالى ايضاً بأنها لابدلها من مخصص حاصل الدفع أنها صفات الكمال يدل المصنوعات على ثبوتها لأنه صانع العالم على طرزعجيب لابد أن يكون عليما قديراً سميعاً بصيراً فلايحتاج ثبوتها للواجب إلى مخصص **(واضدادها)** كالجهل فإنه ضدالعلم وكالعجز فإنه ضد القدرة **(صفات نقصان لادلالة لها على ثبوتها)** بل تدل المصنوعات على نفيها **(لأنها تمسكات ضعيفة)** أي استدلالات ضعيفة **(توهن)** أي تضعف عقائد الطالبين **(وتوسع مجال الطاعنين)** أي طريقهم فإنهم يزعمون حينئذٍ أن العقائد الإسلامية مبنية على هذه الاستدلالات الضعيفه **(واحتج المخالف)** غرضه نقل دليل المجسمة والمشبهة **(بالنصوص الظاهرة في الجهة)** كقوله تعالى(إليه يصعد الكلم الطيب) وقوله تعالى

(الرحمن على العرش استوى) وقوله عليه السلام(ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء) **(والجسمية)** كمافي الحديث القدسي (من اتاني يمشي- أتيته هرولة) والهرولة الاسراع في المشي **(والصورة)** نحو(إن الله تعالى خلق أدم على صورته) **(والخوارج)** نحوقوله تعالى(يدالله فوق ايديهم) وقوله تعالى (يوم يكشف عن ساقٍ) **(وبأن كل موجودين فرضاً لابد أن يكون احدهما متصلاً بالأخر مماساً له)** المماسة اعم من الملاقات بالأطراف والتداخل **(أومنفصلاً عنه مبايناً له في الجهة)** فيكون في جهة العلو كمافي النصوص ولأنها اشرف الجهات **(فيتحيز)** لأن كل ماله جهة يكون له حيز بالضرورة **(فيكون جسماً أوجزء جسم)** ولاقائل بكون الصانع جزء جسم فلابد أن يكون جسماً فثبت الجسمية **(والجواب أن ذلك)** أي القول بأن كل موجودين اما متلاقيان أومتبائنان **(وهم محض)** أي غلط **(وحكم على غيرالمحسوس)** كالصانع **(بأحكام المحسوس)** كالجسم يعني لانسلم أن كل موجودين اما متلاقيان أومتبائنان بل هذا حكم المحسوسات فقط **(والأدلة القطعية)** أي البراهين العقلية قائمة على التنزيهات لأن الصانع واجب الوجود ووجوب الوجود يقتضي التنزيه هذا كلام اجمالي في الجواب عن دليلهم المعقول والمنقول اما الأول فلأن حكم الوهم على خلاف العقل باطل واما عن الثاني **(فيجب أن يفوض علم النصوص)** أي النصوص اللتي ذكروهم **(إلى الله)** يعني ان ماذكروهم من الاستدلالات هي النصوص المتشابه والاستدلال بالمتشابه لايصح لقوله تعالى(فأم الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة) الأية (ومايعلم تأويله إلا الله) **(للطريق الأسلم)** لأنه يحتمل أن يكون التاويل فيها ممنوعاً وعلى تقدير الجواز يحتمل أن يقع التاويل على خلاف المراد **(ولايشبه شيء)**.

اعلم: أن هذا القول من المصنف مع قوله ولايوصف بالماهية اه تاكيد ان حمل ذلك القول على نفي المجانسة اللغوي وتأسيس أن حمل على نفي المجانسة المنطقي فسره الشارح رح بقوله أي **(لايماثله)** وانما فسرالمشابهة بالمماثلة لأن المشابهة في المشهور هي الاتحاد في الكيف كإتحاد الرجل الشجاع والأسد في الشجاعة فهي غيرمتصورة في الواجب تعالى فلايحسن نفيها بل لايجوز لأنه موهم أنه معروض لكيفٍ لأن المتبادر حينئذٍ أن معناه أنه

تعالى لايشاركه احد في الكيف بل هو في كيفيته متفرد وهوباطل لأنه تعالى منزه عن الكيف (**اما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة**)أي الاتحاد بالنوع فظاهر أي فبطلانه ظاهر لأن المماثلة بهذا المعنى يستلزم تعدد الواجب بأن يكون الواجب ماهية نوعية يصدق على الشخصين كصدق الإنسان على زيد وعمر وايضاً قد مر أن الكثرة بحسب المصداق تستدعي الطبعية المادية والمادة والجنس متحدان وكل ماله جنس فله فصل ومجموع الجنس والفصل تركيب (**واما إذا أريد بها**)أي بالمماثلة (**كون الشئين بحيث يسد أحدهما مسد الأخر**).

فإن قيل: المماثلة مفاعلة يقتضي سد كل من الطرفين مسد الأخر لاسد احدالطرفين فلايصح إرادة هذا المعنى من المماثلة.

أجاب: بقوله أي (**يصلح كل واحد الخ**) أي المرادمن احدهما كل واحد منهما بحمل الإضافة على الاستغراق (**فلان**) أي فهوايضاً باطل (**لأن شيئاً من الموجودات لايسد مسده تعالى في شيء من الأوصاف**) واستدل عليه بقوله (**فإن أوصافه تعالى من**) بيانية (**العلم والقدرة وغيرذلك اجل واعلى مما**) أي من الصفات التي هي (**في المخلوقات بحيث لامناسبة بينهما**) أي بين اوصاف الواجب تعالى واوصاف مخلوقاته حتى قيل أن الإشتراك بينهما لفظي (**قال في البداية**) القائل هوالإمام الزاهد نورالدين احمدبن محمود البخاري المشهور بالإمام الصابوني في كتابه بداية الكلام والغرض من نقله تأييد لقوله لامناسبة بينهما (**أن العلم منا موجود**) إن كان بمعنى نفس الوجود زائدة كان اوعيناً ففيه اشارة إلى اختلاف بعض الحكماء الحمقاء في علمه تعالى فإنهم نفوا العلم عنه تعالى فالفرق بين علم الممكن وعلم الواجب أنه لا اختلاف في علم الممكن وفي علم الواجب تعالى إختلاف واشارإلى هذا الاختلاف بكلمة لوفي قوله فلو اثبتنا الخ وانكان بمعنى الوجود الزائد ففيه اشارة إلى خلاف الحكماء والصوفية فالفرق بين علم الممكن والواجب أن العلم صفة زائدة على الممكن اتفاقاً وفي ازدياد صفة علم الواجب تعالى اختلاف.

فإن قيل: لانسلم أن العلم منا موجود اتفاقاً فإن المتبادر من الوجود هوالوجود الخارجي ولاوجود للعلم في الخارج عندكثيرمن المتكلمين.

قلنا: للوجود الخارجي معنيان الوجود الخارجي بالمعنى الأخص والوجود الخارجي بالمعنى الأعم والثاني ثابت للعلم اتفاقاً **(وعرض وعلم)** بفتح اللام بمعنى العلامة والمرادبه مايكون دالاً على أن له خالقاً وهذا من لوازم الحدوث فقوله محدث تفسيرله أوتاكيد وفي بعض النسخ بكسرالعين وسكون اللام وهو اطناب اريد به التوضيح والتصريح بحدوث علمنا وفي بعضها سقط لفظ العلم وهو احسن **(وجائزالوجود)** أي ممكن الوجود **(ويتجدد في كل زمان)** كماهو مذهب الأشعري رحمة الله عليه من عدم بقاء الأعراض **(فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى)**.

فإن قيل: كلمة لو موضوعة لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط مع الجزم بانتفائهما معاً فمضمون الشرط ههنا(اثباتنا العلم صفة لله تعالى) ومضمون الجزاء هوقوله (لكان موجوداً وصفة قديمة الخ) ولاشك في ثبوتهما فلايليق ايرادها ولهذا اعترض احمد جندرح في نكتة مكتوبة بين السطور بقوله (وحق العبارة أن يقال أن العلم صفة) فزيادة كلمة (كان) سهو من قلم الكاتب وكذا كتابتها فوق قوله أن العلم منا الخ ايضاً سهو فهي متعلقة بقوله فلواثبتنا الخ.

قلنا: يجوز أن تكون كلمة لولبيان استمرارالشيء بربطه بأبعد النقيضين كقولك لوأهانني لأكرمته فقولك لأكرمته مرتب على ابعدالنقيضين وهوقولك لوأهانني فترتبه على اقرب النقيضين وهوقولك لوأكرمتني يكون بالطريق الأولى ففيه اشارة إلى استمرار اكرامك إياه وههنا ايضاً كذلك فالشيء المربوط ههنا قوله فلايماثل علم الخلق الخ والنقيض الأبعد اثباتنا العلم صفة زائدة له تعالى كماهو عند أهل الحق والنقيض الأقرب اثباتنا العلم له تعالى بطريق العينية كماهومزعوم الفلاسفة فعدم التماثل مرتب على النقيض الأبعد فترتبه على النقيض الأقرب يكون بالطريق الأول فيكون فيه إشارة إلى استمرار انتفاء التماثل **(لكان موجوداً)**.

فإن قيل: أن كون العلم صفة لله تعالى (مقدم) وقوله لكان موجوداً الخ (تالي) والمقدم يكون مستلزم للتالي ولااستلزام ههنا لأن الصفات قدتكون اعتبارية كصفات الأفعال عندالأشعري رح.

قلنا: بين المقدم والتالي يكون نسبة الاتصال ولاينحصر الاتصال في أن يكون المقدم مستلزماً وعلة للتالي بل قد يكون بالعكس وقديكونا بأن يكون معلولي علة ثالثة كمافي هذا المقام فإن الدلائل تدل على كون العلم صفة لله تعالى وكذا على وجود صفة العلم فإنها صفة منضمة (**وقديما وواجب الوجود**).

فإن قيل: إن اريد الوجوب الذاتي لزم تعدد الواجب وهومحال وان اريد الوجوب الغيري لم يكن جهة للإمتياز فإن علم الممكن ايضاً واجب بالغير لأن الممكن مالم يجب لم يوجد.

قلنا: بإختيار الشق الأول والمحال هوتعدد الذوات الواجبة لاتعدد الصفات الواجبة وقال صاحب النبراس أن شارح أراد بوجوب وجودها وجوب ثبوتها لموصوفها (**فلايمائل الخ**).

فإن قيل: تعميم الوجوه ممالايتفرع على هذا الدليل وقدعلم من الدليل المشاركة بين علم الحق وعلم الخلق في الوجود.

قلنا: اشتراك الوجود لفظي (**فقد صرح**) غرضه بيان التناقض بين قولي صاحب البداية لأنه قوله فلايماثل علم الحق علم الخلق بوجهٍ من الوجوه يدل على أن الإشتراك في بعض الوجوه كافٍ بالمماثلة وقدصرح في موضعٍ اخر بأن المماثلة لاتحصل إلا بالإشتراك في جميع الصفات (**قال الشيخ ابوالمعين**) بفتح الميم من علماء ماوراء النهر غرضه نقل اعتراض على من اشترط في المماثلة الاستواء في جميع الوجوه (**والظاهر أنه لامخالفة**) جواب من جانب الأشاعرة لأن مرادالأشعري به المساواة في جميع الوجوه لكن لامطلقاً (**بل فيما به المماثلة كالكيل**) بأن لايكون كيل اكثر من كيل (**وعلى هذا**) أي على المساواة فيما به المماثلة(**كلام صاحب البداية**) الذي بينه الشارح بقوله فقدصرح فالمراد من جميع الوجوه جميع الوجوه للأمرالذي به المماثلة كالكيل مثلاً.

فإن قيل: المراد من جميع الوجوه فيما به المماثلة لايخلو اما أن يكون المراد به جميع الوجوه مطلقاً أويكون المراد الجميع المعين وكلاهما باطلان أما الأول فلأن الكيل يماثل الكيل

وانكان احدهما من الخشب والأخر من الحديد أوالطين بعدالمساواة في الصغروالكبر وأماالثاني فلابد من بيانه.

قلنا: بإختيار الشق الثاني فإن الجميع المعين معلوم بطريق العادة والعرف.

فإن قيل: أن العادة والعرف يشمل المساواة وعدمها لجميع الأمور فاستفادة التعين منها ليس بصحيح.

قلنا: أن المراد من العرف والعادة العرف والعادة لأصحاب الفقة دون العوام قال الماتن (**ولايخرج من علمه وقدرته شيء**).

فإن قيل: الشيء الذي تعلق به العلم أعم من الممكن والواجب والذي تعلق به القدرة هوالممكن فقط فكيف يصح إرادة كلا المعنيين من لفظ الشيء في إستعمالٍ واحدٍ.

قلنا: الشيء في اصطلاح المتكلمين بمعنى الموجود ولكن بقرينة المقام قد يراد منه الممكن موجوداً كان أولا كما إذا تعلق به القدرة وقد يراد منه مايعلم ويخبر عنه موجوداً كان اومعدوماً ممكناً كان أوواجباً أوممتنعاً كما إذا تعلق به العلم وقد يراد منه مايطلق عليه الشيء بطريق عموم المجاز كما اذا تعلق به مافوق الواحد من الأمور كالعلم والقدرة مثلاً (**لأن الجهل بالبعض**) على تقدير عدم العلم (**والعجز عن البعض**) على تقدير عدم القدرة نقص وافتقار (**إلى مخصص**) وذلك لأن عدم العلم على البعض إنكان من مخصص أخر غيرذات الواجب يلزم الجهل في الواجب تعالى مع لزوم الإفتقار إلى مخصص وانكان بدون المخصص لزم الجهل مع لزوم الترجيح بلامرجح وقس عليه القدرة فإن عدم القدرة على البعض انكان من مخصص يلزم العجز مع لزوم الإفتقار إلى مخصص وانكان بدون المخصص لزم العجزمع لزوم الترجيح بلامرجحٍ قال الفاضل المحشي- (يرد عليه أنه يجوز أن يكون بعض الأمور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة إلى القدرة انتهى) حاصله أن المتبادر من الشيء في كلام الشارح هوالموجود فيرد حينئذٍ أولاً إنا لانسلم أنه لوخرج عن علمه تعالى موجودٌ يلزم النقص والإفتقار لجواز أن يكون بعض الأشياء ممايستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلاً لتعلق العلم كذات الواجب تعالى مثلاً عند من يقول بأنه تعالى لايعلم ذاته لأن العلم يستدعي المغائرة بين العالم والمعلوم كما أن القدرة لايتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولايلزم النقص خلاصته ان عدم تعلق

العلم بالواجب مشبه وعدم تعلق القدرة بالممتنعات مشبه به والعلة الجامعة عدم القابلية والحكم عدم لزوم النقص والافتقار ويرد ثانياً أنه على هذا أي على حمل الشيء على الموجود لايحصل المقصود وهوعموم علمه تعالى للممتنع ايضاً فإن دائرة علمه تعالى أوسع وثالثاً أن الشيء بمعنى الموجود يتناول الواجب تعالى ايضاً فبا النسبة إلى القدرة يدخل الواجب تعالى تحت القدرة والله تعالى متعال عن ذلك.

وأجاب: جندرح عن الاعتراض الأول بأن المقتضى للعلم والقدرة نفس ذاته تعالى فإذا ثبت ذاته تعالى ولم يثبت العلم والقدرة لزم تخلف المقتضى عن المقتضي والمقتضي للمعلومية له تعالى المعلومات فذات الواجب تعالى كسائرالذوات مقتضي للمعلومية فعند تحقق ذات الواجب وعدم تحقق المعلومية يلزم تخلف المقتضى عن المقتضي والمقتضي للمقدورية هوالإمكان فعند تحقق الإمكان وعدم تحقق المقدورية يلزم تخلف المقتضى عن المقتضي مع أن عدم تحقق المعلومية بتحقق ذات الواجب تعالى وتحققها بتحقق سائرالذوات ترجيح بلامرجح.

ثم اعترض: عليه بقوله وفيه أن هذا انما يتم لوكان المقتضي مقتضياً تاماً وذلك ليس بديهياً ولامبرهناً عليه وقيل في الجواب عن الاعتراض الأول بأن ذاته معلوم له تعالى ودليل البعض بأن العلم يستدعي الاثنينية والتغائر بين العلم والمعلوم سفسطة لأن المغائرة التي يستدعيها العلم اعم من الذاتي والاعتباري وهو متحقق في مادة تعلق علمه تعالى بذاته ولكن لايخفى أن هذا الجواب انما تندفع به الاعتراض الأول فقط.

فقيل في الجواب: عن الإشكالات الثلاثة بأن مبنى هذه الإشكالات حمل الشيء في عبارة المتن بمعنى الموجود وليس كذلك فإنه بمعنى مايصح أن يعلم ويخبرعنه أوبمعنى الممكن فلايرد الاعتراض الأول فإن عند هذه الفلاسفة ذاته تعالى لايصح أن يعلم ويخبرعنه وليس بممكن ايضاً فصحت العبارة على مذهب تلك الفلاسفة وكذا الثاني على تقدير إرادة مايصح أن يعلم الخ فإن هذا المعنى عام يتناول الممتنعات ايضاً وكذا الثالث فإن الشيء بمعنى مايصح أن يعلم الخ لايتناول الواجب عندهم ولكنه ضعيف لوجهين أما الأول فلأنه صارت العبارة مبنية على مذهب تلك الفلاسفة فلايحصل الرد على تلك الفلاسفة الدهرية القائلين بعدم تعلق علمه تعالى بذاته تعالى فإنه غيرداخل في الممكن

وليس ممايصح تعلق العلم به عندهم واما الثاني فلأنه يستلزم بالنسبة إلى القدرة كون الممتنعات مقدوراً فإنها ايضاً ممايصح أن يعلم ويخبرعنه فقال اللاهوري رح ومما يجب أن يعلم أن عبارة المتن قاصرة عن أداء المقصود انتهى. فنقول الأولى أن يحمل الشيء على مايطلق عليه الشيء بطريق عموم المجاز ويتعلق العلم به في ضمن مايصح أن يعلم ويخبرعنه الداخل فيه الواجب ايضاً عندنا ويتعلق القدرة به في ضمن الممكن **(مع أن النصوص القطعية)** أي غيرالقابلة للتأويل **(ناطقة بعموم العلم وشمول الخ)** غرضه بيا الدليل النقلي بعد الدليل العقلي **(لاكمايزعم الفلاسفة)** وبينه بقوله **(من أنه لايعلم الجزئيات)** أي المادية فإنهم قالوا بأن الله تعالى يعلم الجزئيات المجردة عن المادة كالعقول والنفوس ولايعلم الجزئيات المادية سواءَ كانت متغيرة كزيد وعمر أم لا كالأفلاك والكواكب وقيل أن انكارهم مختص بالمتغير وليس بصحيح واستدلوا بوجهين احدهما أن الجزئيات المادية مشخصة بأشكال وأوضاع جزئية يشارإليها بالإشارة الحسية فلوكانت معلومة له تعالى لكانت صورها منطبعة في المجرد فلزم كون المجرد قابلاً للإشارة الحسية اجيب بأنه مبني على أن العلم بانتقاش الصورة في العالم وهوباطل بل هو نسبة بين العالم والمعلوم والثاني أن الجزئيات المتغيرة لودخلت في علم الواجب تعالى لزم إما التغير في علمه تعالى أوالجهل وكلاهما باطلان أما الملازمة فلأن زيداً مثلاً في الدارأ يوم الجمعة وعلمه الله تعالى ثم خرج عنها يوم السبت فاما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار ويبقى ذلك العلم الأول بعينه والأولى يوجب التغير في ذاته من صفة إلى صفة اخرى والثاني يوجب الجهل والجواب أن التغير انما يلزم في إضافة العلم لافي قال صاحب النبراس رح أن ههنا بحث اعتنى المتأخررون **(ولايقدرعلى اكثرمن واحد)** قالوا أن صدورالكثير بماهوكثير عن الواحد من حيث الواحد محال فالباري تعالى اوجد العقل الأول فقط وماعداه فصادرعنه ومابعده من العقول **(والدهرية)** أي لاكما يزعم الدهرية من أنه لايعلم ذاته وهم يقولون أن العلم نسبة تقتضي تغائرالطرفين والرد عليه أن التغائر الاعتباري كاف في تحقق النسبة **(والنظام)** أي ولاكمايزعمه النظام المعتزلي أنه أي الواجب **(لايقدرعلي خلق الجهل والقبح)** والرد عليه أنه فرق بين الإيجاد والاتصاف

الاتحاد في الوجود والتغائر في المفهوم فمفهومات تلك الصفات مغائرة عن مفهوم لفظ الجلالة فمفهوم لفظ الجلالة هوالذات فقط فإنه موضوع للذات ومفهوم الصفات مجموع الذات والمبادي المأخوذة منها الصفات مثلاً مفهوم العالم مجموع الذات والعلم ومفهوم القادر مجموع الذات والقدرة فهذا يدل على تغائر مفهوم الذات ومفهومات الصفات وكذايدل على تغائر مفهومات الصفات بعضها مع بعضٍ كمغائرة العالم مع القادر فإن العالم مجموع الذات والعلم والقادر مجموع الذات والقدرة كما قال الشارح رح (وليس الكل الفاظاً مترادفة) **(وكذا يدل)** على مغائرة المبادي بينها مفهوماً كمغائرة العلم والقدرة وكذا بينها وبين الذات **(وكذا يدل)** على أن تلك المغائرة ثابتة بنفسها لابإعتبارالعقل وإلا لكانت مغائرة إعتبارية والمغائرة الاعتبارية لاتخرجها عن الترادف كماقال جند في حاشية(١٢)ص(٣٦) في معنى الترادف (بأن يكون معنى الكل واحداً ولومتغائراً بالاعتبار الخ) (٣) وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الإشتقاق له فثبت له تعالى صفات مثل العلم والقدرة وغيرهما بناء على المقدمة الثالثة والأولى وتلك الصفات زائدة بناء على المقدمة الثانية واعترض الفاضل محمود رح في حاشية(١١)ص(٣٦) حاصله أن هذا الدليل يدل على مغائرة مفهوم الواجب ومفهوم العلم والقدرة مثلاً ولانزاع مع الصوفية والحكماء في المغائرة المفهومية بل النزاع في تغائر حقيقة الواجب مع حقيقة العلم والقدرة ولايدل عليه الدليل فيجوز أن يكون ذات الواجب عين العلم والقدرة مع المغائرة مفهوماً إذ يجوز صدق المفهومات المتغائرة على ذاة واحدٍ وعلمت دفعه في توضيح المقدمة الثانية بأن التغير ثابت بنفسه واعترض عليه جند في حاشية(١٣)ص(٣٦) **(بأن حمل الاشتقاق)** أي الحمل الناشي من الاشتقاق وهوالحمل بالمواطاة كمافي قولهم الإنسان كاتب **(وكذا الحمل بالتركيب)** وهوحمل هو ذو هو كما في قولهم الإنسان ذوكتابة والأول راجع إلى الثاني لأن الحمل الأول يقتضي ثبوة مأخذ الاشتقاق وثبوت المأخذ يكون بالحمل بالتركيب وكلاالحملين لايقضيان ثبوت المأخذ في الواقع فلايدلان على التغائر الذاتي فإن التغائرالاعتباري كاف في صحة حمل الاشتقاق والتركيب حاصله أن حمل المشتق يدل على الثبوت الرابطي للمأخذ اعم من أن يكون له مع الثبوت الرابطي ثبوت في نفسه زائداً على الذات اولاً ثم أجاب بأن المقصود من هذا الكلام هوالرد على المعتزلة

القائلين بقيام المأخذ على غيره تعالى فهو تعالى متكلم ولكن الكلام قائم بغيره تعالى وليس المقصود مغائرة المأخذ وزيادته على الذات أقول قدعلمت أن الدليل على اثبات الصفات الزائدة هومجموع المقدمات الثلاثة وبين في المقدمة الثانية أن المغائرة بحسب الواقع وليست بمجرد الاعتبار والا لكان الكل من تلك المبادي مترادفة ولكان حملها على الذات غيرمفيد (**وقدنطقت النصوص الخ**) كقوله تعالى إن الله سميع عليم قدير.

فإن قيل: صدق المشتقات الناطقة به النصوص يدل على مجرد ثبوت المبادي اعم من أن يكون لها مع الثبوت الرابطي ثبوة في نفسها زائدة على الذات أولاً والمدعى هوالزيادة وهي في حيز المنع لصحة حمل قولنا الله موجود وذا لايدل على ثبوت الوجود في نفسه ولاعلى زيادته لأن الوجود امر اعتباري ينتزعه العقل فلاثبوت له في نفسه فضلاً عن زيادته على الذات.

قلنا: ثبوت شيء لشيء فرع لوجوده في نفسه نص عليه السيد السند في حواشيه على المطول في بحث الصدق والكذب فحمل الموجود يدل على ثبوت الوجود في نفسه وزيادته غاية مافي الباب أن الوجود من المعقولات الثانية التي لاوجود لها في الخارج بالمعنى الأخص فالوجود ثابت في نفسه بمعنى أن الوجود في ثبوته النفس الأمري غيرمحتاج إلى اعتبارالعقل وادراكه وسائرالمبادي من العلم والقدرة من المعقولات الأولية التي لها في الخارج مصداق (**وليس النزاع الخ**) الغرض منه دفع وهمٍ وهو أن الصفات الزائدة اعراض حادثة مستحيلة البقاء على قياس صفاتنا فكيف يصح اثباتها للواجب المنزه عن قيام الحوادث حاصل الدفع أنه ليس النزاع في العلم والقدرة اللذين هما من الكيفيات فإن صفا الله تعالى ليست بكيفيات ولايمكن قياسها على صفاتنا (**التي**) صفة لك من العلم والقدرة على سبيل التنازع.

فإن قيل: العلم مذكر واللتي مؤنث فلزم عدم المطابقة بين الصفة والموصوف.

قلنا: أن العلم بتاويله بالصفة مؤنث والملكات تخصيص بعد تعميم فإن الكيفية شامل للملكة لأن الملكة عبارة عن الكيفية الراسخة ويقابلها (**الحال فأنكره الفلاسفة**) الخ أي انكروا عن زيادة الصفات بل قالوا بعينيتها بمعنى أن كل مايظن أنه صادر عن صفاته فهوصادر عن ذاته المقدسة لابمعنى أن هناك ذاة له صفة وهما متحدان حقيقةً (**وزعموا**)

الزعم هوالاعتقاد الباطن (**أن صفاته**) أي صفاة الصانع عين ذاته ثم لما ورد أنه كيف يصح كون ذاته تعالى علماً وحيوة وقدرة وغيرها مع أن التكثر في الذات محال. فأجاب بقوله (**بمعنى أن ذاته**) تعالى حاصله أن هذا تكثر في التعلقات لا في الذات والتعلقات خارجة عن الذات (**ولايلزم تعدد القدماء والواجبات**) اشارة إلى الاعتراض على الأشاعرة وهو أنه لوكانت الصفات زائدة قديمة كماذهب إليه الأشاعرة لزم تدد القدماء لأن الصفات متعددة وهي قديمة ايضاً وايضاً لزم تعدد الواجباء لأن الصفات موجودة عندكم فهي انكانت ممكنة لكانت حادثة لقولكم لك ممكن حادث وكثرة الوجباء والقدماء منافٍ للتوحيد **والجواب** من جانب الأشاعرة عن الاعتراض المذكور(**ماسبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة وهوغيرلازم**) بلِ اللازم تعدد الصفات القديمة وهو غير محال فالمحال غيرلازم واللازم غيرمحالٍ وسكت الشارح عن الجواب عن تعدد الوجباء حوالة على ماسيجئ حاصله استثناء القديم عن قولنا كل ممكن حادث (**ويلزمكم**) خطاب الفلاسفة والمعتزلة(**كون العلم الخ**) لأن العلم متحد مع الذات هومتحد مع القدرة مثلاً ومتحد المتحد متحد (**وعالما وحيا الخ**) لأن كل واحد من هذه المشتقات محمولة على الذات بالموطاة والذات متحد مع العلم والصادق على الشيء صادق على المتحد مع ذلك الشيء فتكون صادقة على العلم ايضاً(**وكون الواجب**) الخ لأنه متحد مع العلم وهوغير قائم بذاته فيكون الواجب ايضاً غيرقائم بذاته.

فإن قيل: اللازم احد الأمرين اما كون الواجب غيرقائم بذاته أوكون العلم قائماً بذاته فتعين الأمر الأول ليس على ماينبغي لأن اللازم احد الأمرين لا الأمرالأول فقطقلنا الامران كلاهما محالان فتعيين الاحد اشارة الى كفايته .

فإن قيل: على قوله ويلزمكم الخ أن الاتحاد لايخلو اما أن يكون المراد منه اتحاد الإضافاة الى اتحاد العالمية والقادرية والحياتية وتوصيف احدها بالأخر واما أن يكون المراد منه اتحاد مباديها بأن يكون شيء واحدٌ وهوذات الله مبدأً لهذه الإضافة كلها بإعتبارات شتى فإن كان المراد هوالأول فالملازمة ممنوعة لأنهم اعتبروا في العالمية اعتباراً زائداً على الذات مغائراً عن الاعتبار الذي اعتبروا ها في القادرية مثلاً وان كان المراد هوالثاني فبطلانه

ممنوع هذا اعتراض الكسيلي في حاشية(١)ص(٣٧) ويمكن الجواب بإختيار الشق الأول ونقول لا اعتبار للاعتتبارات الزائدة في علم الكلام المتبنى اساسه على القطعيات نعم لها الاعتبارفي العلوم الفلسفية المبتنية على الاعتبارات نعم يرد على قوله وكون الواجب الخ أن هذا انما يرد لوكان مرادهم ثبوة الصفة زائدة على الذات ثم الاتحاد وليس كذلك بل مرادهم أن تلك الذات مترتبة عليه لأثار الصفات بإعتبار تعلقات شتى وكذا يرد أنه يجوز أن يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بأن يكون مقولاً بالتشكيك فمايصدق عليه العلم في شأنه تعالى قائم بذاته لأنه عين ذاته تعالى ومايصدق عليه في شاننا غيرقائم بذاته لكونه مغائراً لذواتنا **(إلى غير ذلك من المحالات)** منها أنه على تقدير العينية يلزم أن يكون الحمل في قولنا الله عالم مثلاً غيرمفيد لأن الحمل الأولى غيرمفيد ومنها انا نحتاج بعد اثبات الذات إلى اثبات الصفات فلواتحد لم نحتج إليه قال المحشي جند في حاشية(٢)ص(٣٧) في بيان المحالات (وكون العلم واجب الوجود لذاته وكونه للعالم الخ) أقول لايخفى أن قوله وكون العلم واجب الوجود لذاته بعينه قول الشارح (كون العلم معبوداً للخلق) وقوله كونه مبدأ للعالم هوبعينه قوله(كون العلم صانعاً للعالم) فذكره تطويل وقدصرح به في المنهية قال المصنف **(أزلية)** أي قديمة قال الشارح **(لاكمايزعم الكرامية)** لعل غرضه بيان غرض المصنف من توصيف الصفات بالأزلية بأن غرضه رد على الكرامية حيث ذهبوا إلى حدوث الصفات كما بينه بقوله**(من)** بيان مايزعم الكرامية **(أن له صفات لكنها حادثة واستدل على النفي بقوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى)** يعني أن ماقاله الكرامية من حدوث الصفات باطل لأنه على هذا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى واللازم محال قال المصنف **(قائمة بذاته)** أي بذات الباري عزاسمه **(ضرورة أنه)** أي الشان **(لامعنى لصفة الشيء الا مايقوم به)** أي بالشيء **(لاكما يزعم المعتزلة)** غرضه بيان غرض المصنف من قوله قائمة بذاته بأن غرضه رد على المعتزلة**(من)** بيان بيان مايزعمه المعتزلة **(أنه متكلم بكلام هو)**أي الكلام **(قائم بغيره)** أي بغيرالصانع كاللوح المحفوظ ولسان الجبريل عليه السلام أوالنبي صلى الله عليه وسلم أوشجرة موسى عليه السلام أي الكلام النفسي باطل والكلام الفظي حادث

لايقوم بذاته تعالى ونحن قائلون بالكلام النفسي ايضاً (**لكن مرادهم**) أي مراد المعتزلة (**نفي كون الكلام صفة له**) يعني أنهم يقولون أنه ليس الكلام صفة له تعالى (**لا اثبات كونه صفة له**) أي الصانع (**غيرقائم بذاته**) أي غيرقائم بذات الصانع يعني ليس مرادهم ان الكلام صفة له تعالى لكن ليس بقائم بذاته تعالى الغرض منه دفع اعتراض وهو أن المعتزلة قائلون بعينية الصفات فكيف يقولون بأن كلامه قائم بغيره حاصل الدفع أنهم لايسلمون أن الكلام صفة له تعالى (**ولما**) شرطية والجواب قوله اشارة إلى الجواب غرض الشارح توطيئة وتمهيد للعبارة الآتية وبيان غرضه بأن غرض الصنف من العبارة الآتية رد لاستدلال المعتزلة (**تمسكت**) المعتزلة بأن بيان تمسكهم واستدلالهم على نفي الصفات بأن (**في اثبات الصفات ابطال التوحيد لها**) أي لأجل (**انها**) أي الصفات (**موجودات قديمة مغائرة لذات الله تعالى**) كما هو رأي الأشاعرة فيلزم تعدد غيرالله ويلزم تعدد القدماء بل يلزم تعدد الواجب لذاته على ماوقعت الإشارة (**في كلام المتقدمين**) من الأشاعرة حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان (**والتصريح به**) أي بتعدد الواجب (**في كلام المتاخرين**) كالإمام حميدالدين (**من**) بيان مافي قوله ماوقعت به الإشارة (**أن واجب الوجود بالذات هوالله وصفاته**) والحال أنه قد كفرت النصارى أي حكمت بكفرهم (**بإثبات ثلاثة من القدماء**) الوجود والعلم والحيوة (**فمابال الثمانية**) أي ماحال اثبات ثمانية من القدماء وهي الحيوة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والتكوين (**واكثر**) كما ذهب إليه بعض علماء ماوراء النهر فانهم قالوا أن التخليق والترزيق والأحياء والتصوير ونحوها صفات علحدة غيرمندرجة في التكوين وكما ذهب إليه الأشعري من أن المتشابهات كاليد والساق والاستواء صفات لاتعرف كنهها ولايجوز تاويلها (**أشار إلى الجواب**).

فإن قيل: الجواب لايطابق السؤال لأن السؤال كان وارداً على تقديرغيرية الصفات فيكفي في الجواب نفي الغيرية بقوله (لاغيره) فذكر نفي العينية بقوله (وهي لاهو) مستدرك.

قلنا: المقصود من هذه العبارة بيان حكم الصفات بأن صفاته تعالى ليست عين الذات ولاغيرالذات ويحصل منه الجواب فبيان الحكم مقصود من الشيء وبيان الجواب حاصل من

الشيء وأشار إليه الشارح بقوله(اشار إلى الجواب) أي الجواب ضمني لكن هذا الجواب لايدفع به استدراك نفي العينية لأنه على تقدير كونه حكماً بديهي لايليق به أن يجعل مسئلة الفن فالحق في الجواب أن يقال أن هذا جواب عن تمسك المعتزلة وان قلت ماقلت من أنه لايطابق السؤال لأن السؤال كان وارداً على تقدير الغيرية فقط قلت لانسلم أنه كان وارداً على تقدير الغيرية فقط بل هو وارد على تقدير الغيرية والعينية كلاهما بأن الصفات لوكانت غيرذاته تعالى لزم تعدد القدماء بل تعدد الوجباء وهو بطلان التوحيد ولوكانت عين ذاته كما هو مذهب الحكماء لزم ما إدعيتم لزومه عليهم من المحالات المذكورة لكن ذكرالشق الأول من الإيراد لوضوحه وبناءه على مذهب المتكلمين من زيادة الصفات على الذات (**يعني أن الصفات الخ**) المراد من العينية المنفية هي العينية الميزانية وهي عبارة عن الاتحاد المفهومي والمصداقي يعني صفاته تعالى ليست بمتحدة مع ذاته تعالى مفهوماً ومصداقاً لأن للصفات معان ومفهومات على حدة والمراد من الغيرية المنفية هي الغيرية الحكمية وهي عبارة عن الانتزاعيات اللتي لاتكون منشأ انتزاعها نفس الذات بل لابد في انتزاعها من الحيثيات الزائدة كالفوقية المنتزعة من السماء بالنسبة إلى الأرض والغير بالغيرية الحكمية تكون جائزاً الانفكاك وصفاته تعالى منشأ انتزاعها نفس الذات مع قطع النظر عن الحيثيات الزائدة وليست بجائزة الانفكاك والحاصل أن صفاته ليست عين الذات بالعينية المنطيقية وليست غيرالذات بالغيرية الحكمية بل هي غيرالذات بالغيرية المنطقية وعين الذات بالعينية الحكمية (**فلايلزم قدم الغير**) أي لايلزم قدم الشيء الذي يجوز انفكاكه عن الواجب بل لزم قدم الأشياء اللتي منشأ انتزاعها سنخ ذات الواجب مع قطع النظرعن الحيثيات الزائدة.

فإن قيل: الظاهر من سياق الكلام أنه تفريع على نفي الغيرية ونفي العينية كلاهما لأنه تفريع على قول الشارح يعني أن صفات الله تعالى الخ وقد ذكرفيه كليهما مع أنه لايصح تفرعه على نفي العينية لأن المتفرع على نفي العينية ماذكرمن المحالات اللازمة على الفلاسفة من لزوم كون العلم مثلاً قدرة وحياة الخ والجواب أن هذا تفريع على نفي الغيرية فقط واقتصرعلى التفريع على نفي الغيرية لإقتصار المعترض على شق الغيرية أونقول أن المذكور في المتن بيان حكم الصفات والجواب ضمني وقول الشارح(يعني أن صفات الخ)

تشريح للمتن وقوله فلايلزم تصريح بالجواب الذي كان ضمنياً في المتن (**والنصارى الخ لكنهم لزم ذلك**) أي قدم الأشياء المتغائرة (**لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة**) الأقانيم جمع اقنوم بمعنى الأصل في اللغة اليونانية أوالرومية وستسمع حل الحاشية الأولى فاانتظره (**اللتي هي الوجود والعلم والحيوة**) زعموا أن الذات نفس هذه الصفات الثلاثة ولذالم يقولوا بالأقانيم الأربعة بأن تكون رابعهتا الذات وسموا هذه الثلاثة بالأقانيم لأنها اصل الموجودات.

فإن قيل: فلم لم يقولو بالأقانيم الستة الثلاثة المذكورة والقدرة والسمع والبصر فقيل في الجواب أنهم ادرجوا القدرة في الحيواة والسمع والبصر في العلم قال صاحب النبراس أن الحق أن هذا جهالة صدرت عمن ختم الله على قلوبهم فلايلزم علينا تطبيقها على القواعد الصحيحة (**وسموها**) ضميرالفاعل راجع إلى النصارى وضميرالمفعول راجع إلى الأقانيم الثلاثة **الأب** هوالله تعالى عندهم (العياذبالله) (**والابن**) هوعيسى (**العياذبالله**) (**وروح القدس**) أي جبريل عليه السلام (**وزعموا أن اقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام**) فلزم الانفكاك والانتقال (**فجوزوا**) أي النصارى (**الانفكاك والانتقال فكانت**) أي الاقانيم (**ذوات متغائرة**) لأن الانتقال والانفكاك ملزوم والذاتية والمغائرة لازمة معه.

والدليل الثاني على أنهم قالوا بأنها ذوات أن النصارى قالوا ان الله جوهر واحدٌ له ثلاثة اقانيم فجعلوا الأقانيم الثلاثة اجزاء الجوهر واجزاء الجوهر جوهرٌ والجوهر ذات والدليل الثالث أنهم وصفوا الأقانيم بصفات الألوهية والموصوف بالألوهية لايكون إلا ذاتاً وانما وصفوها بصفات الألوهية لأنهم قالوا أن اقنوم العلم لما انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام صار مبدءَ للإحياء وسائرالخوارق للعادة والرابع أن قوله تعالى (ومامن إله إلا إله واحدٌ الأية) بعد قوله تعالى (لقد كفرالذين قالوا ان الله ثالث ثلثة الأية) شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بالهة وذواة ثلثة فما في اخر حاشية(٤)ص(٣٨) أوميل إلى أن الصفات نفس الذات انتهى) ليس بشيء مع أنه لوقطع النظر عن الاتحاد فينبغي أن يقولو بالأربعة الذات الوجود والعلم والحيوة وان نظر إلى اتحاد ها في الخارج فينبغي أن

يقولوا بواحدٍ وهو الذات فلوكان مرادهم هذا لما قالوا بالقدماء الثلاثة فحاصل الجواب عن تمسك المعتزلة أن التكثر أنما يتحقق حيث تحقق الانفكاك والنصارى قائلون بالانفكاك فيلزم عليهم تكثر القدماء وهوكفر والأشاعرة لايجوزون انفكاك الصفات عن الذات ولا انفكاك بعض الصفات عن البعض فلايلزم عليهم تكثر القدماء.

فإن قيل: قد تقرر في الشرع أن التزام الكفر كفر لالزومه وإلا لزم تكفيركثير من أهل القبلة والنصارى لم يلتزموا التكثر لأنهم لم يصرحوا به ولكن لزمهم من الانتقال.

قلنا: أولاً أن النصارى لماظهر لهم لزوم التكثر التزموه وثانياً أن اللزوم البديهي التزام أي لزوم الشيء مع العلم بلزومه التزام فلزوم الكفر المعلوم التزام الكفر.

فإن قيل: لانسلم أن الانتقال يستلزم الذاتية لأن الانتقال على قسمين حقيقي وهويستلزم الذاتية وغيرحقيقي أي التعلق والاشراق وهو لايستلزم الذاتية والمنقول عن النصارى هوالثاني فإن بعضهم يفسرون الثلثة بالصفات الثلاثة.

قلنا: لوسلم فهذا مذهب بعضهم ولانسلم تكفيرهذا البعض من حيث الشرك بل من وجوه أخركسجودهم إلى صورة عيسى عليه السلام وانكارهم نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وموسى عليه السلام **(ولقائل)** أي يجوز لقائل **(أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغائر بمعنى جواز الانفكاك)** هذا اعتراض على جواب الأشاعرة وتفصيل المقام أنه لما ورد على الأشاعرة أن القول بالقدماء الغير المتغايرة ان لم يكن كفراً فلايصح تكفير النصارى لأنهم لم يصرحوا بتغايرالقدماء الثلاثة وانكان القول بالقدماء كفراً مطلقاً متغايرة أم لا فلزم تكفير الأشاعرة لأنهم يقولون بقدم الصفات وانكانت غير متغايرة فأجاب الشارح فيما سبق بما حاصله اختيار الشق الأول أي ان القول بالقدمآء المتغايرة كفر.

وان قلت: أن النصارى لم يصرحوا بتغايرالقدماء نقول أنهم وان لم يصرحو بذلك لكنه لزمهم ذلك يعني يعلم من قول النصارى تكثر الأقانيم والتكثر موقوف على التغائر فلزم عليهم تكثر القدماء المتغائرة ولايلزم ذلك على الأشاعرة لأنهم لايقولون بانفكاك الصفات عن الذات ولا بانفكاك الصفات بعضها عن بعضٍ فغرض الشارح من قوله ولقائل

أن يمنع الخ اعتراض على جواب الشارح والأشاعرة حاصله إنا لانسلم أن التعدد والتكثر موقوف على التغائر بمعنى جواز الانفكاك أي لانسلم أن التكثر لايوجد بدون الانفكاك كماقال الأشاعرة في الجواب فلايلزم على النصارى قدم الأمور المتغائرة أي المنفكة بعضها عن بعضٍ فلايصح تكفيرهم وذلك لأن مراتب الأعداد متعددة مع عدم التغائر بينها لأن البعض جزء من بعضٍ والجزء لايغائر الكل والحاصل أنه كما لايلزم كفرالأشاعرة كذلك لايلزم كفرالنصارى **(والجزء لايغائرالكل)** أي لاينفك عنه لأنه لوانفك الاثنان من العشرة لم يبق العشرة عشرة والحاصل أن العدد متحقق مع عدم تحقق الانفكاك فثبت أن التعدد ليس بموقوف على الانفكاك.

فإن قيل: لانسلم أن الأعداد بعضها جزء من البعض كالعشرة مثلاً فإنه ليس مركب من الاثنين والثلثة والخمسة فليست الأعداد المذكورة اجزاء العشرة بل اجزاء العشرة عشرة وحدات وكذا اجزاء الستة ست وحدات وكذا كل مرتبة متالفة من وحدات مبلغها تلك المرتبة. واستدل عليه بدليلين الأول أنه يمكن تصورالعشرة مثلاً بكنهها مع الغفلة عن هذه الأعداد فإنك إذا تصورت حقيقة كل وحدة من وحداتها من غيرشعور بخصوصيات الأعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة والكل لايمكن أن يتصور بالكنه بدون الأجزاء والثاني بأن تركب العشرة من الاثنين والثلثة والخمسة ليس بأولى من تركبه من الاثنين والثمانية أومن الثلثة والسبعة فإن تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلامرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لأن كل واحد منها كافٍ في تقويمها فيستغني عما عداها مثلاً الاثنين والثمانية كافٍ في تقويم العشرة فيستغني عن الثلاثة والسبعة وغيره واجاب البعض بأن المراد بالجزء الجزء و ماهو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجاً أوهومن قبيل اجراء الكلام على متفاهم العرف كذا قاله اللاهوري رحمه الله تعالى عليه ونفعنا الله بعلومه **(وايضاً)** عطف على قوله للقطع الغرض دليل ثان على أن التعدد والتكثر ليس بموقوف على التغائر بمعنى جواز الانفكاك حاصله أن أهل السنة قائلون بكثرة الصفات مع أنهم لايقولون بجواز انفكاك الصفات عن الذات **(لايتصورالنزاع)** الخ يعني لوتوقف التكثر على التغائر بالمعنى المذكور(مقدم) لم يصح نزاع أهل السنة في كثرة الصفات

وتعددها(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما بطلان التالي فلأن نزاعهم متحقق بأن الصفات الأزلية عند الأشاعرة سبعة وعند الماتريدية ثمانية واما الملازمة فلأنهم لايقولون بجواز الانفكاك فكيف ينازعون في التكثربأنها سبعة أوثمانية **فالأولى** أي الأولى في الجواب عن اعتراضات المتعتزلة الخ هذا جواب عن الاعتراض الأول وهو قولهم فيلزم قدم الغير بمنع الملازمة لأن صفاته تعالى لما لم تكن مغائرة عن ذاته الحق فكيف يلزم قدم الغير وعن الاعتراض الثاني وهو وقولهم فيلزم تعدد القدماء بمنع الاستحالة فإن المستحيل هوتعدد الذوات القديمة لامطلقاً وعن الثالث وهو قولهم فيلزم تعدد الواجب لذاته بمنع الملازمة وبقوله (**وان لايجترئ**) الخ حاصله أنه صفاته تعالى وانكانت واجبة لكن ليس وجوبها لذواتها وان ماوقع الإشارة إلى وجوبها لذواتها في كلام القدماء والتصريح به في كلام المتأخرين مأول (**بل يقال هي**) أي الصفات (**واجبة**) الثبوت (**لالغيرها**) أي لغيرالصفات (**بل هي**) واجبة الثبوت(**لما**) أي للذي ليس الضمير راجع للموصول (**عينها**) أي عين الصفات (**ولاغيرها**)أي لاغيرالصفات (**اعني ذات**) الخ غرض الشارح تعين ماهوالمراد من الموصول(**يعني أنها واجبة**) أي واجبة الثبوت (**لذات الواجب**) تعالى كما أن الحيوان واجبة الثبوت للإنسان (**وأما الصفات في نفسها فهي ممكنة**) ثم لمايرد أنه لوكانت الصفات ممكنة لكانت حادثة لأن المتقرر عند الأشاعرة ان كل ممكن حادث أي مسبوق بالعدم اجاب بقوله (**ولا استحالة في قدم الممكن اه**) حاصل الدفع بمنع الملازمة والمرادمن الممكن في قولهم كل ممكن حادث هوالممكن الصادر بالاختيار وصفاته صادرة عنه تعالى بالإضطرار والإيجاب(**فليس كل قديم الهاً**) هذا تفريع على قوله ولا استحالة في قدم الممكن(**حتى**) متعلق بالمنفي لابالنفي (**يلزم من وجود القدماء وجود الألهة**) فثبت أن القول بتعدد القدماء لاينافي التوحيد إلا إذا كانت واجبات غيرممكنات ثم لما توهم أنه لوصح اطلاق لفظ القدماء على الصفات لزم توهم الفساد بأن كلامنها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية دفعه بقوله (**لكن ينبغي اه**) حاصل الدفع ان استعمال لفظ القديم أو القدماء على الصفات علحدة غيرمناسب من قبيل سدّ الذرائع لعامة الخلق لأن العوام يزعمون أن كل قديم إله وأما أهل العلم فلا بأس

عليهم في الإطلاق المذكور لأنهم يفهمون الحقائق **(ولصعوبة هذا المقام)** المراد من المقام هوالبحث في الصفات بأنها عين الذات أوزائدة على الذات وعلى تقدير الزيادة هل هي واجبة أوممكنة **(ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات)** أما الفلاسفة فقالوا لوزادت على الذات فإنكانت صادرة عن الذات لزم أن يكون الواحد الحقيقي فاعلاً لشيء وقابلاً له معاً وهو محال وانكانت صادرة عن غيره لزم استكمال الواجب بالغير وهومحال وجوابه منع استحالة اجتماع القبول والفعل واما المعتزلة فقالوا لوزادت فإنكانت قديمة لزم تعدد القدماء وانكانت حادثة لزم قيام الحوادث به تعالى وجوابه قدمر في الشرح والمتن **(والكرامية إلى نفي قدمها)** فإنهم قالو أن بعضها لايعقل بدون متعلقاتها كالعلم بدون المعلوم والسمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات فالتزمه الكرامية وجوزوا كونه محلاً للحوادث والجواب أن ههنا ثلاثة أمور الأول الصفات والثاني متعلقاتها والثالث تعلقات الصفات بتلك المتعلقات والصفات لاتحتاج إلى المتعلقات فهي قديمة والمحتاج إليها تعلقاتها وهي حادثة فالصفات قديمة وتعلقاتها حادثة **(والأشاعرة إلى نفي عينيتها وغيريتها)** وهذا مذهب قدمائهم اما المتأخرون منهم فاستشكلوا الواسطة بين العينية والغيرية وذهبوا إلى انها غيرالذات وانها ممكنة صادرة بالإيجاب ومنعوا بطلان تعدد القدماء المتغائرة القائمة بذاته تعالى ومال بعضهم إلى العينية واختاربعضهم السكوت وهذا مذهبٌ اسلم قال بعض اكابر الصوفية يكفي المؤمن في نجاة يوم القيمة أن يعتقد أن الله سميع عالم قادر إلى غيرذلك مما ورد به الشرع واما الخوض في العينية والغيرية ومايتبعها فتركه أولى واسلم **(وقال)** الإمام الغزالي في بيان العلماء المتأدبون بأداب الشرع (هم يسكتون عما سكت الله ورسوله عنها).

(قوله فإن قيل) هذا اعتراض على قدماء الأشاعرة حاصله أنه لوكانت الصفات لاعين الذات ولاغيرالذات لزم ارتفاع النقيضين لكن التالي باطل هذا أي ماقاله الأشاعرة من أنها ليست عين الذات ولاغيرالذات **(رفع للنقيضين)** أي مستلزم لإرتفاع النقيضين وهومحال والمستلزم للمحال محال **(وفي الحقيقة جمع بينهما)** أي بين النقيضين وذلك لأن ارتفاع

النقيضين مستلزم لإجتماع النقيضين كماهوالمشهور ذكرعصام الدين رح لهذا الاستلزام طريقين الأولى أن العين نقيض الغير فسلب العين عن الصفات الموجودة بقوله(لاهو) يستلزم ثبوت الغير لأن ارتفاع احدالنقيضين يستلزم ثبوت الأخر وسلب الغير عن الصفات بقوله(لاغيره) يستلزم ثبوت العين والحاصل أن بقوله(لاهو) ثبت الغير وبقوله(لاغيره) ثبت العين فثبت العين والغير وهما نقيضان فلزم اجتماع النقيضين وثانيهما أن قوله(لاهو) سلب العين فثبت سلب العين وقوله (لاغيره) سلب الغير فثبت سلب الغير وسلب الغير بعينه سلب سلب العين والحاصل أن بقوله(لاهو) ثبت سلب العين وبقوله(لاغيره) ثبت سلب سلب العين وسلب العين نقيض سلب سلب العين فاجتمع النقيضان والأحسن في الجواب ماقاله الإمام الرباني رح(عقلاء ازين عبارت ارتفاع النقيضين مى فهمند ندانستند كه درحصول تناقض اتحاد زمان ومكان شرط است وچون درآن حضرت جل سلطانه مكان وزمان گنجائش ندارد تناقض چگونه متصور گردد الخ).

(**قوله قلنا**)هذا جواب عن الاعتراض المذكور حاصله أنه ليس مرادهم بالعينية والغيرية هما العينية والغيرية الميزانيان بل المراد بالعينية الاتحاد في المفهوم بلاتفاوت أصلاً والمراد بالغيرية امكان الانفكاك كالغيرية بين زيد وعمرٍ(**بحيث يقدر ويتصور**) وجود احدهما بدون الأخر تصوراً مطابقاً لما في نفس الأمر قال جند في حاشية(٥) ص(٣٩) مشعر بأن الانفكاك باعتبار التصور والتعقل ولوبالفرض وانكان المفروض (الانفكاك) محالاً ستسمع مافيه تحت قول الشارح (لايقال المراد امكان الخ) فانتظره (**وجود احدهما**) فيه اشارة إلى ان الانفكاك من جانب واحدٍ كافٍ في الغيرية وإن امتنع الانفكاك من الجانب الأخر (**مع عدم الأخر**)وكل امرين بحيث يجوز وجود أحدهما مع عدم الأخر يكون بينهما منع الجمع ويصحخلوهما فالاتحاد المفهومي والانفكاك لايجوز جمعهما ويجوز رفعهما فقوله لاهو ولاغيره اشارة الى منع الجمع (**أي يمكن الانفكاك**) بالإمكان النفس الأمري لا الفرضي والعقلي كما قال جندرحمه الله قال الشارح الاشعري الغيران موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الأخر فاعترض عليه بأنا إذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغائرين بالضرورة مع أنه لايصح عدم احدهما لأن القديم لايمكن عدمه فغيروا التعريف إلى هم موجودان جاز انفكاكهما في الوجود أوالحيز فخرج الجسمان لأن حيز احدهما غير

حيز الأخر فهما منفكان في الحيز ثم اعترض عليه بالهين مفروضين فإنهما غيران مع انهما لايجوز انفكاكهما في الوجود إذا لايجوز عدم احدهما وكذا في الحيز لعدم الحيز لهما وكذا المجردات اللتي اثبتها الفلاسفة من النفوس والعقول وأجاب المحشي- جندرح عن اصل الاعتراض بأن القديم لايمكن عدمه بالإمكان الوقوعي ويمكن بالإمكان الذاتي واعترض عليه اللاهوري رح بأنه لوكان المراد من امكان العدم هوالإمكان الذاتي من جانب واحد لزم أن تكون الصفات غيرالذات لأنه يمكن بالإمكان الذاتي أن يتصور وجود الذات مع عدم الصفات لأنها ممكنة على ماهو الحق وكل ممكن يمكن عدمه ولو اريد بإمكان العدم هو امكان العدم من الجانبين لزم المغائرة بين الصفات بعضها مع بعضٍ لإمكان وجود بعضها بدون البعض بحسب الذات مع قطع النظرعن العلة فالأولى في الجواب أن المراد بالانفكاك هوالانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان بعدم تحقق جسمين قديمين وكذا الإلهين ومادة النقض يجب أن تكون متحققة لأن الناقض مدعي لابدله من اثبات مادة النقض ولايكفيه مجرد الفرض **(والعينية باتحاد المفهوم)**.

فإن قيل بين الحد والمحدود اتحاد في المفهوم مع أنه لاعينية بينها اجاب بقوله **(بلاتفاوت اصلاً)** أي ولو باعتبار الإجمال والتفصيل والحد والمحدود يتفاوتان باعتبار الإجمال والتفصيل **(بحيث لايكون مفهومه مفهوم الأخر)** فلاتتحقق العينية التي هي عبارة عن الاتحاد المفهومي **(ولايوجد)** الشيء **(بدونه)** أي بدون الأخر فلاتحقق الغيرية اللتي هي عبارة عن جواز الانفكاك وبين الشارح له ثلاثة امثلة الأول **(كالجزء مع الكل)** لأنه ليس بين الكل والجزء اتحاد مفهومي ولايجوز انفكاك الجزء عن الكل بأن يتحقق الكل بدون الجزء والثاني **(والصفة مع الذات)** لأن لكل صفة مفهوماً علحدة مغائرة عن الذات مع امتناع الانفكاك والثالث **(وبعض الصفات مع بعضٍ)** كالعلم مع القدرة ليست بينهما عينية ولاغيرية على الاصطلاح المذكور **(فإن ذات الله تعالى)** الخ غرضه تطبيق المثال الثاني والثالث بالممثل له **(والعدم على الأزلي محال)** فلايمكن انفكاك الصفات عن الذات ولا انفكاك صفة عن صفةٍ فلاغيرية بينهما ولكل منها مفهوماً علحدة فلاعينية بينها **(والواحد من العشرة)** غرضه تطبيق المثال الأول بالممثل له **(يستحيل بقاءه**

بدونها) أي بدون العشرة يعني أن الواحد من حيث أنه من العشرة يمتنع انفكاكه عن العشرة (ويستحيل بقاءه) أي بقاء العشرة (بدونه) أي بدون الواحد من العشرة (فعدمها عدمه) أي عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد من حيث أنه واحد من العشرة وحينئذٍ لايرد أن وجود الجزء لايستلزم لوجود الكل وأما وجه عدم الورود أن في الجزء والواحد اعتبارين الأول اعتبار الواحد من حيث هو وحينئذٍ تحققه لايستلزم تحقق الكل والثاني اعتبارالواحد من حيث أنه واحد وجزء من تلك العشرة وحينئذٍ لايمكن تحقق الواحد بدون العشرة ثم لما يرد أنه يجوز أن يكون الصفات المحدثة مثل الصفات القديمة في كونها لاهو ولاغيره اجاب(بخلاف الصفات الخ بدون تلك الصفات المعينة) انما قيد الصفات بالمعينة لأن خلوالذات عن الصفات كلها محال لكن أي صفة اذا أخذت من حيث الخصوص كان قيام الذات بدونها جائزاً والشارح ذكرالصفات المحدثة ولم يقيدها بالنفسية اشارة إلى أن صفات الممكن مطلقاً النفسيه كانت أوغيره مغائرة عن ذواتها.

واعلم: أن الصفات اللازمة بحسب المفهوم على قسمين الصفات القديمة والمحدثة النفسية لكن بحسب الصدق تشتمل الصفات القديمة فقط فإن الصفات المحدثة اعراض ولابقاء لها فلالازم سوى صفات الواجب لأنها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات فماذكروا أن الصفات المحدثة النفسية عندالأشعري ليست مغائرة عن الذات كما يعلم من حاشية كسيلي(٠) ليس بشيء (كذا ذكره المشائخ)في إثبات الواسطة وانما احال على المشائخ لأنه يرد عليه الاعتراض كما بينه بقوله (وفيه نظر)أي في تعريف الغيرية بإمكان الانفكاك اعتراض(لأنهم) أي المشائخ (إن ارادوا) الخ والحاصل أنه لوكان المراد بإمكان الانفكاك صحة الانفكاك من الجانبين (مقدم) لانتفي المغائرة بين العالم والصانع(تالي) لكن التالي باطل لأن مغائرتهما قطعية واما الملازمة فلأن الصانع ينفك عن العالم لكن العالم لاينفك عن الصانع فاالانفكاك من جانب الصانع وحده وليس من الجانبين وكذا لوكان المراد صحة الانفكاك من الجانبين(مقدم) لانتفي المغائرة بين العرض والمحل(تالي) لكن التالي باطل لأن مغائرتهما قطعية واما الملازمة فلأن الانفكاك في العرض والمحل من جانب المحل فقط (وان) كان المراد بإمكان الانفكاك صحة الانفكاك من

جانب واحد واحد(مقدم) لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة(تالي) لكن التالي باطل لأن الأشاعرة لايقولون بالمغائرة بين هذه الأمور وأما الملازمة فلأن الانفكاك بين الكل والجزء جائزمن جانبٍ واحدٍ وهوالجزء فإن وجود الجزء بدون الكل جائزٌ وكذا يجوز وجودالذات بدون الصفة وكذا لوكان المراد صحة الانفكاك من جانب واحدٍ(مقد) لزم عدم مغائرة العرض اللازم لمحله(تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما البطلان فلأن المغائرة بينهما قطعي وأما الملازمة فلعدم الانفكاك بينهما اصلاً فانتفى الانفكاك من جانبٍ واحدٍ وإذا انتفى الانفكاك من جانبٍ واحدٍ انتفى المغائرة ويمكن الجواب عنه بأن المراد من الإمكان هوالإمكان الذاتي وانفكاك العرض اللازم عن محله ممكن ذاتاً وان امتنع بسبب المانع وهواللزوم.

فإن قيل: يعلم من كلام الشارح إختيارالشق الثاني فإن قوله (فإن قيام الذات بدون الصفة متصور اه) يدل على أن مدار المغائرة على صحة الانفكاك من جانب واحدٍ فالترديد بين الشقين قبيح.

قلنا: كلامه متردد فإنه وان كانت العبارة المذكورة من الشارح يدل على الشق الثاني فقوله (ان ذات الله وصفاته ازلية والعدم على الأزلي محال الخ) وقوله (يستحيل بقائه بدونها وبقائها بدونه الخ) يدل على الشق الأول فيحسن الترديد.

(والذات بدون الصفة).

فإن قيل: المراد من الصفة لايخلو اما أن يكون المراد منه هوالصفة القديمة أويكون المراد منه هو الصفة الحادثة فإن كان المراد منه هوالصفة الحادثة فلانسلم بطلان التالي فإن الصفات المحدثة مغائرة عن الذات ولم يقل احدٌ بعينتها مع الذات وان كان المراد منه الصفة القديمة فلانسلم الملازمة وهو جواز وجود الذات بدون الصفة القديمة.

قلنا: أولاً باختيار الشق الأول.

وان قلت: ماقلت من عدم بطلان التالي.

نقول: بطلان التالي مبني على ماهو المشهور من الشيخ ان كل صفة لاتتغائر الموصوف كالجزء بالقياس إلى الكل ويدل عليه استدلاله بنحوليس في الدار غير زيد فإنهم يقولون ليس في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها فانتفى غير زيد وما انتفى صفاته فيعلم أن

صفاته ليس غيره فما في حاشية (٢) ص(٤) ولعل هذا ما هوالمشهور الخ) حطأ والصحيح هذا مبني على ماهو المشهور الخ وايضاً فيها) لعموم الدليل على مانقلناه) والصحيح لعموم الدليل لا على ماقلناه الخ وايضاً فيها (بصفات النفسية لاعلى ماحكى الخ) والصحيح ولاعلى ماحكى عنه من التخصيص الخ لكن هذا الجواب خطأ وماهوالمشهور من الشيخ غيرصحيح فإن الشيخ يقول بأن الصفة الحادثة عرض وهو متجددٌ اناً فاناً كما فصلناه تحت قوله بخلاف الصفات المحدثة فالحق في الجواب أن المراد منه الصفة القديمة.

وإن قلت: ماقلت من عدم صحة الملازمة وهو جواز وجود الذات بدون الصفة.

فنقول أن المراد من الجواز ههنا الإمكان الذاتي لا الوقوعي وفي الصفة القديمة الانفكاك ممكن ذاتاً وان امتنع لمانعٍ **(وماذكرمن استحالة الخ)** مبتدا **(ظاهر الفساد)** خبره ووجه الفساد انه اذا انتفى الجزء العاشر من العشرة يبقى الجزء التاسع فالجزء التاسع باق مع عدم وجود العشرة وانما انعدمت العشرة لأن وجود العشرة وجود واحد مركب من وجودات الأحاد العشرة وينعدم الواحد المركب بانتفاء جزءٍ. ثم لما ذكر البعض توجيهاً لتعريف الغيرية يدفع به النظرالذي ذكره الشارح رد الشارح عليه **(لايقال)** في الجواب بأن المراد من قولهم الغير أن موجودان يتصور وجود احدهما مع عدم الأخر **(امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الأخر ولوبالفرض)** هذاجواب باختيار الشق الثالث لأن المراد من الصحة المذكورة في شقى السؤال الصحة النفس الأمرية بدليل قوله إذ لايتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه الخ فإن عدم الصانع محال في نفس الأمر والعقل يجوزه كعقول الدهريين الملعونين فظهر فساد قول جند رح في حاشية(٥) ص(٣٩) كما وعدناه لك والمراد من الامكان ههنا في قوله لايقال الخ امكان الانفكاك من الجانبين لكن بالامكان الأعم من النفس الامري والعقلي قال جند رح في حاشية (٣)ص(٤٠) ماحاصله أن المراد من امكان التصور التصديق بالشيء مع الجهل عن الأخر لابمعنى التجويز العقلي بان يمكن فرض كل واحد منهما بدون الأخر انتهى وهذا عجيب من مثله فإن قوله أن العالم قديتصور موجوداً بدون الصانع ثم يطلب يدل على أن المراد امكان التصور لأن الإمكان العقلي ههنا موجود لأن عقول الدهريين يجوزه وانكان محالاً

في نفس الأمر وايضاً قال مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب إثبات البعض الأخر فالمراد هو الانفكاك من الجانبين بازدياد الفرض (**والعالم قد يتصور موجوداً بدون الالتفات إلى الصانع ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع**) فقد امكن تصور وجود العالم مع عدم تصور وجود الصانع اذ لولم يكن لكان طلب البرهان عبثاً وكذا يمكن تصور وجود الصانع مع عدم العالم وهو ظاهر فثبت تغائرهما للانفكاك من الجانبين بخلاف الجزء مع الكل فإنه لايمكن تصور وجود احدهما مع عدم الآخر (**فإنه**) دليل لقوله بخلاف الحزء مع الكل(**كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة**) من حيث أنه واحد من تلك العشرة (**بدون العشرة**) إذ لووجد لما كان واحدا من العشرة (**فعلى هذا لايمكن تصور وجود**) العشرة بدون الواحد ولا يمكن تصور وجود الواحد بدون العشرة فلايتحقق بينهما التغائر هكذا في الذات مع الصفة إذ اعتبرنا الذات ذاةً للصفة(**والحاصل**) غرضه التعبير المختصر بعد التعبير المطول (**أن وصف الإضافة**) أي كون الواحد من العشرة وكون الذات محلاً للصفة معتبر(**وامتناع الانفكاك حينئذٍ**) أي عند اعتبار الاضافة ظاهرة إذ لايمكن تصور وجود المضاف من حيث أنه مضاف إلى الأخر بدون الأخر.(**لأنا نقول قد صرحوا**) أي المشائخ الذين فسروا الغيرية بإمكان الانفكاك (**بعدم المغائرة بين الصفات**) فقالوا العلم لايغائر القدرة مثلاً(**بناءً**) أي تصريحهم المذكور مبنى (**على أنها**) أي الصفات (**لايتصور**) أي لايمكن (**عدمها لكونها ازلية**) والعدم على الأزلي محال (**مع القطع**) متعلق بقوله صرحوا (**بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب اثبات البعض الأخر**) كالكلام فثبت تصور وجود بعضها مع عدم البعض (**فعلم أنهم**) المشائخ (**لم يردوا**) بالغيرية (**هذا المعنى**) أي جواز تصوره مع عدم الأخر والا لزم التغائر بين الصفات وهو خلاف تصريحهم فالجواب المصدر بقوله لايقال توجيه بمالايرضى به قائله (**مع أنه**) أي هذا المعنى (**لايستقيم الخ**) هذا وجه ثانٍ لابطال التوجيه والفرق بين الوجهين أن بالأول يطل منع تعريف الغيرية بأنه لوكان تفسيرالغيرية امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الأخر ولوبالفرض لايكون تعريف الغيرية مانعاً عن دخول الغير كالصفات مع أنه ليس

بينهما غيرية وبالوجه الثاني يبطل جامعيته بأنه ليس بجامعٍ لأفراده لخروج مغائرة العرض بالمحل حاصله أن تصور وجودالعرض الجزئي بدون المحل الجزئي محال فلزم عدم التغائر مع أنهما متغائران اجماعاً.

فإن قيل: يجوز تصور وجود العرض الجزئي بدون المحل الجزئي تصوراً غير مطابق والمعتبر في تعريف الغيرية تصور وجود احدهما مع عدم الأخر اعم من أن يكون مطابقاً أولا.

قلنا: المعتبر هو التصور المطابق فقط لأنه لوكان المراد التصور الأعم لزم كون الصفة والموصوف متغائرين إذ يجوز أن يتعقل كل واحدٍ منهما بدون الأخر تصوراً مطابقاً أوغير مطابق(**ولواعتبرت الاضافة**) هذا وجه ثالث لابطال التوجيه وهذا الوجه واردٌ على قوله والحاصل أن وصف الاضافة متعبر(**بين كل الخ**) فإنه يستحيل تصور وجود كل منهما مع عدم الأخر فلزم عدم المغائرة بينهما وهو باطل اجماعاً وبداهةً والجواب بأن حكمهم بعدم وجود الذات القديم بدون الصفة والجزء بدون الكل ليس مبنياً على مجرد وصف الاضافة فقط بل على كون الاضافة موجباً لامتناع وجود الذات بدون الصفة والجزء بدون الكل في ظرف الوجود ولاشك في أن اضافة المتضافين والغيرين ليس كذلك ألا ترى أن احد الأخوين ينعدم دون الآخر وكذا النار التي هي علة الحرارة ينعدم مع بقاء حرارته بخلاف الاضافة بين الذات والصفة وبين الجزء والكل وكذا بين صفة وصفة اخر لأنه لايتصور وجود بعض الصفات بعد لحاظ اتصافه تعالى بها بدون الأخر لأن اتصافه تعالى بتلك الصفات الأزلية موجب لامتناع وجود بعض بدون بعضٍ لأن العدم على الأزلي محال فلايجوزه العقل.

(**فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مرادهم**) أي مراد الأشاعرة بقولهم الصفات لاهو ولاغيره(**أنها**) أي الصفات (**لاهو**) أي ليست عين الذات (**بحسب المفهوم**) لأنه لاشك أن مفهوم كل صفة مغائرعن الذات (**ولاغيره**)أي ليست غيرالذات (**بحسب الوجود في الخارج**).

فإن قيل: كيف يجوز أن يكون مرادهم من الغيرية هي الغيرية بحسب الوجود مع أن المشائخ فسروا الغيرية بموجودان يصح وجود احدهما مع عدم الأخر.

قلنا: ضمير مرادهم راجع إلى سلف اهل الحق القائلين بأن صفاته لاهو ولاغيره والتفسير المذكور كان من المشائخ المتأخيرين المفسرين لقول اهل الحق بالتفسير المذكور وقال عصام رحمه الله في الجواب أن المذكور كان تفسير سلف أهل الحق وهذا التفسير من غيرهم لأصلاح كلامهم (**ليصح الحمل اه**) إذ مدار الحمل على الاتحاد في الوجود (**ليفيد الحمل اه**) لأن حمل الشيء على نفسه عبث.

فإن قيل: الحمل لما كان عبارة عن الاتحاد بحسب الوجود فكيف يصح الحمل في المعدومات كالعنقاء طائر.

قلنا: الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود اعم من أن يكون بحسب الوجود الخارجي النفس الأمري أوالتوهمي الفرضي.

أونقول المراد من الاتحاد بحسب الوجود الاتحاد في الذات أي المصداق.

فإن قيل: يفهم من عبارة الشارح أن مدار صحة الحمل على الاتحاد في الوجود فقط ومدار افادة الحمل على المغائرة بحسب المفهوم ولايصح هذا التوزيع فإن مدار صحة الحمل على الاتحاد في الوجود والمغائرة بحسب المفهوم كليهما لأن الحمل عبارة عن اتحاد المغايرين ذهناً في الخارج فقولهم ذهناً يتعلق بالمتغائرين وقولهم في الخارج يتعلق بالاتحاد.

قلنا: لانسلم أن مدار مطلق الحمل على المغائرة بحسب المفهوم فإن الحمل الأولى صحيح بدون المغائرة في المفهوم كالانسان انسان فإنه صحيح لكنه غيرمفيد فالمغائرة شرط للإفادة وماذكرمن تعريف الحمل (اتحاد المتغائرين الخ) فهو تعريف لنوع الحمل وهوالحمل الشايع المتعارف لالمطلق الحمل والتعريف لمطلق الحمل هو اتحاد المتغائرين في نحو من التعقل بحسب نحو أخر من الوجود اتحاداً بالذات اوبالعرض فاندفع اعتراض عصام رح في حاشية (١١)ص (٤٠).

فإن قيل: لانسلم أن التغائر بحسب المفهوم كاف في الافادة.

فإن قولنا الحيوان الناطق ناطق غيرمفيد لاشتمال الموضوع على المحمول مع ان المغائرة بحسب المفهوم متحقق.

قلنا: أن الشارح رح لم يقل أن مجرد التغائر بحسب المفهوم بين الموضوع والمحمول كاف في افادة الحمل حتى يرد عليه أنه غير كافٍ بل قال يشترط التغائر بحسب المفهوم في افادة الحمل ولاتنافيه اشتراط أمر أخر معه مثل عدم اشتمال الموضوع على المحمول.

فإن قيل: لانسلم أن مدار الافادة على التغائر بحسب المفهوم فإن الموضوع والمحمول لوكانا متحدين بحسب المفهوم فأيضاً يكون الحمل مفيداً اذا اخذ عقد الوضع بحسب الفرض وعقد الحمل بحسب نفس الأمر كما مر في قوله حقائق الأشياء ثابتة أواخذ عقد الوضع بالاطلاق وعقد الحمل بالضرورة أوالدوام فقوله في حاشية(١٢)ص(٤٠) (بحسب الفرد) فهو غلط والصحيح بحسب الفرض وفيها(اذ الأخذ الخ) وهو غلط وتكرار والصحيح أواخذ الموضوع بالاطلاق والحمل اه المذكور تحته باسطر.

قلنا: المراد بتغائر المفهوم اعم من ان يكون بحسب الذات أو بالاعتبار وفي مادة النقض التغائرالاعتباري موجود فلااتحاد فيها.

قلنا: لايجوز أن يكون مرادهم (**ذلك لأن هذا**) الاتحاد بحسب الوجود والمغائرة بحسب المفهوم (**انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات**) أي إنما يصح في الصفات المشتقة لجواز حملها على الذات (**لافي مثل العلم والقدرة**) أي لايصح في المصادر لعدم جواز حملها مواطاةً وايضاً الاتحاد بحسب الوجود والتغائر بحسب المفهوم جارٍ في كل صفة لازمة كانت كالصفات القديمة أومفارقة كالصفات الحادثة مع أن الشيخ رح قائل بالمغائرة في الصفات المفارقة (**كالواحد من العشرة واليد من زيد**) مثالان للأجزاء الغير المحمولة وذلك لأنه لايصح أن يقال الواحد عشرة واليد زيد وقوله(**في الأجزاء الغير المحمولة**) احتراز عن الأجزاء المحمولة وهي الجنس والفصل نحو زيد حيوان وزيد ناطق (**وذكر في التبصر**)تائيد لماسبق من أن الأجزاء الغير المحمولة أي الأجزاء الخارجية لايجري فيها ذلك التأويل حاصل التأئيد أن الجزء الخارجي ليس غير كله مع أنه غيرمتحد معه في الوجود (**واليد من زيد غيره**) أي غيرالكل وهوزيد (**فقد خالف في ذلك**) أي في القول المذكور بأن الواحد من العشرة غير العشرة واليد من زيد غيرزيد (**وذلك لأن العشرة اسم لجميع الأفراد**) أي الاحاد (**متناول لكل فرد مع اغياره**).

اعلم: أن ههنا امرين الأول وضع الكل والثاني تناوله فأما وضعه فلأجزاء مجتمعة بعضها مع بعضٍ مثل عشرة فإنها موضوع لمجموع عشرة اجزاء وأما تناوله فلكل واحدٍ واحدٍ منفرداً عن الأجزاء الأخر فقوله (**اسم لجميع الأفراد**) بيان لوضعه وقوله(**متناول لكل فرد**) أي لكل فردٍ منفردٍ من الأفراد الأخر بيان لتناوله والدليل على أن المراد من قوله (**متناول لكل فردٍ**) الفرد المنفرد من الأفراد الأخر هو اطلاق الغيرية على بقية الأفراد حيث قال (مع اغياره) فإنه لوكان المراد منه الفرد المضموم مع الفرد الأخر لماصح حكمه بأن بقية الأفراد اغياره لأن الأجزاء أذا أخذت موصوفة بالهيئة الأجتماعية تصيرشيئاً واحداً المسمّى بالكل فأين الغيرين فضلاً عن الاغيار وايضاً قال صاحب الهداية (لوقال لها طلقي نفسك ثلاثاً فطلقت واحدةً فهي واحدة) فجعل تفويض الثلاثة تفويضاً للواحد المنفرد فعلم أن الثلاثة تتناول الواحد (**فلوصارالواحد غيرالعشرة**)(مقدم) (**لصار الواحد غير نفسه**) (تالي) لكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله أما الملازمة فلان العشرة يتناول الواحد فمغائرة الواحد مع العشرة مغائرته مع نفسه لأن مغائرة شيء (الواحد) لشيء (العشرة) متناول للشيء الأول مغائرة الشيء الأول لنفسه واشار اليها بقوله **لأنه من العشرة** فثبت أن عدم المغائرة مبني على التناول فالمتضائفين غير أن لعدم التناول والذات والصفة ليستا غيرين لتناول لفظ الجلالة للذات المستحق لجميع الصفات وقيل المراد (**من قوله المتناول لكل فرد**) الفرد المنضم مع الأغيار فيصدق العشرة على كل فردٍ مع التسعة الباقية كمايفهم من حاشية (٢) لكن يرد اعتراض حاشية (٣) بقوله (لصار غيرنفسه اه هذا الملازمة ممنوعة لأن العشرة اسم لمجموع الاحاد من حيث هو مجموع الخ) ولايرد علينا لأنه فرق بين الوضع والتناول فلحاظ المجموع في الوضع لافي التناول (**وان تكون العشرة**) كلمة إن نافية وكلمة تكون تامة بمعنى توجد والمعنى لايوجد العشرة بدون الواحد والجملة معطوفة على قوله أنه من العشرة فهذا ايضاً دليل للملازمة كالمعطوف عليه حاصله لوكان الواحد غيرالعشرة (مقدم) لكان غير نفسه (تالي) لكن التالي باطل بداهة أما الملازمة فوجهان الأول لأنه من العشرة لتناول اسمها إياه والثاني عدم تكون العشرة بدون الواحد وقال الفاضل محمود في حاشية (٤)ص(٤١) ماحاصله أن كلمة أن مفتوحة وتكون تامة

بمعنى توجد والجملة معطوفة على صار بتقدير لزم فهذا تالي ثان للمقدم المذكور حاصله لوكان الواحد غيرالعشرة (مقدم) لزم أن توجد العشرة بدون الواحد (تالي) لكن التالي باطل بداهة فالمقدمة مثله أماالملازمة **(فلانه من العشرة)** ثم اعترض وفيه أنه لايلزم من كون الواحد غير العشرة وجود العشرة بدون الواحد أي هذا المقدم لايلزم منه هذا التالي فإن المغائرة بين الشيئين لايستلزم وجود احدهما بدون الأخر كاللازم مع الملزوم بأن يقال لوكان اللازم غيرالملزوم (مقدم) لزم أن توجد الملزوم بدون اللازم (تالي) لكن التالي باطل بداهة لعدم الانفكاك بينهما فالمقدم مثله فنقول للفاضل أن هذا الاعتراض بناء الفاسد على الفاسد **(ولايخفى مافيه من الخبط)** غرضه ردٌ عليه لان كون الشيء من الشيء وكونه لايوجد بدونه لايقضى النفسية حتى يلزم مغائرة الشيء لنفسه فتناول العشرة للواحد وعدم تكون العشرة بدون الواحد لايدل على عينية العشرة مع الواحد حتى يلزم من مغائرة الواحد للعشرة مغائرة الواحد للواحد قال اللاهوري رح أن لزوم مغائرة الواحد لنفسه غير موقوف على الملازمتين المذكورتين أي على كون الشيء من الشيء وكونه لايوجد بدونه بل يتم بمجرد بيان أن ليست العشرة مغائرة للواحد سواءً كان نفسه اولا فلوكان الواحد مغائراً للعشرة لزم كون الواحد مغائراً لنفسه لأن المغائر (الواحد) للشيء (العشرة) مغائر لما ليس غير الشيء (الواحد) (وهي) قال الشارح أي **(صفاته الأزلية العلم)** وبين الشارح تعريف العلم بقوله (وهي) أي العلم وتانيث الضمير باعتبار الخبر **(صفة ازلية)** احتراز عن صفة المخلوقات **(تنكشف به المعلومات)**.

فإن قيل: المعلومات عبارة عما تعلق به العلم فلو انكشفت ثانياً لزم تحصيل الحاصل.

قلنا: ليس المراد من المعلومات ماتعلق به العلم بالفعل بل مامن شأنه أن يعلم.

فإن قيل: المعرف بالفتح هوالعلم وذكر في التعريف لفظ المعلومات مع أنه مشتق من العلم فلزم اخذ المحدود في الحد.

قلنا: المراد بالمعلومات ذواتها غيرملحوظة بصفة المعلومية أونقول المحدود هوالعلم الاصطلاحي والواقع في الحد هواللغوي **(عند تعلقها بها)** أي عند تعلق الصفة بالمعلومات الغرض منه دفع اعتراض يرد على علم الله تعالى وهو أنه تعالى أن علم في الأزل أن زيداً

في الدار فهو غير مطابق للواقع لأنه ماكان زيد في الأزل ولا داره وان علم أنه سيدخل لزم تغير هذا العلم عند دخوله في الدار ثم خروجه عنها حاصل الدفع أن للعلم تعلقين بالمعلومات احدهما تعلق قديم شامل لكل مايمكن تعلق العلم به من الأزليات والحادثات والممكنات والمحالات وثانيهما تعلقات فيما لايزال مختصة بالحوادث تحدث عند حدوثها فالعلم في الأزل متعلق (١) بأن زيداً سيدخل فإذا دخل (٢) تعلق بأنه داخل (٣) ثم يتعلق بأنه كان داخلاً فالتعلق الأول أزلي والأخيران حادثان ولايلزم من ذلك تغير في الصفة الإلهية بل في تعلقاتها وهي أمور إضافية لايوجب تغيرها تغيراً في الصفة القديمة وتحقيق مسئلة العلم مذكورة على التفصيل في شرحنا فريدة الغواص على سلم العلوم تحت قول الماتن لايتصور (**والقدرة**) أي من الصفات الأزلية القدرة (**وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات**) غرض الشارح بيان لتعريف القدرة ثم ظاهر هذا الكلام يدل على أن التكوين راجع إلى القدرة كما هو مذهب الأشعري وأما المصنف رح ومشائخه الماتريدية فقائلون بأن القدرة صفة مصححة والارادة مرجحة والتكوين مؤثرة ولذلك عرف العلامة الخيالي رح القدرة بأنها صفة بها يجعل المقدرو ممكن الوجود من الفاعل الا أن يأول التأثير بجعل المقدورات ممكنة الصدور عن الواجب تعالى ثم الماتريدية المثبتون للتكوين قالوا أن تعلقات القدرة كلها قديمة غيرمتناهية بالفعل لأن مايصح صدورها عن الواجب تعالى غير متناهية والأشاعرة النافون للتكوين افترقوا فرقتين فقال بعضهم أنها متعلقة في الأزل بإيجاد المقدوراة لكن الإرادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لايزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم وغيرمتناهية بالفعل وقال بعضهم انها متعقلة فيما لايزال بإيجاد المقدورات يعني أن الارادة إذا رجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بإيجاده فيوجد وهي متناهية (**والحيوة وهي صفة أزلية توجب صحة العلم**) اكتفى بالعلم ولم يذكر القدرة معه لأنه كافٍ أولعدم ظهوركون جميع الأحياء كذلك وإنما زاد لفظ الصحة مع أن سلب العلم عن الواجب تعالى محال لأن مايوجبه الحيوة هي صحة العلم وأما وجوب العلم فبدلائل أخر (**وقدم**) الماتن صفة العلم لعمومه باعتبار المتعلق لأنه يتعلق بالواجب تعالى والممكن والممتنع بخلاف القدرة فإنها تتعلق بالممكن فقط وقدم القدرة على الحيوة مع تأخرها عنها وجوداً اذ للقدرة مدخل تام في التأثير فهي نازلة منزلة الذات ولذا يوصف

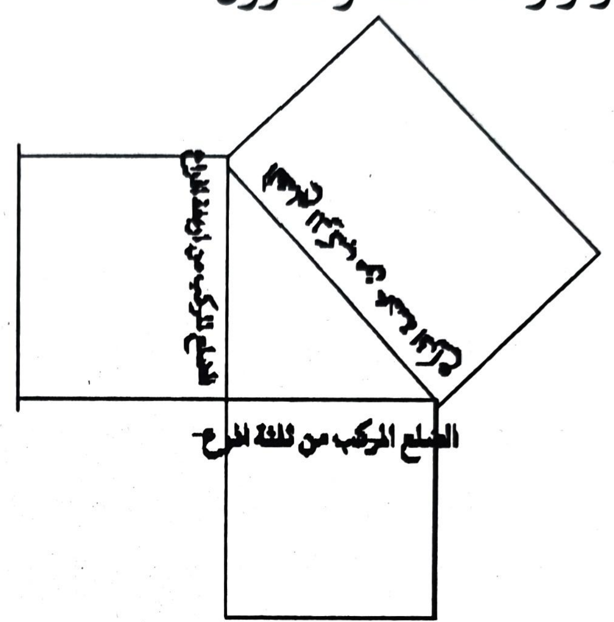
بالمؤثرية فيقال صفة مؤثرة مع أن المؤثر في الحقيقة ليس إلا الذات (**والقوة وهي بمعنى القدرة**) فليس بصفة علحدة وانما ذكرها تنبيهاً على الترادف.

اعلم: أن للقوة (١)معنىً(٢) ومبدأً (٣) ولازماً (٤)ولمبدءه وصفاً (٥)ولآزماً (٦)ومتعلق هذا اللازم (**فمعنى**) القوة هي المعنى الموجود في الحيوان الذي يمكن به أن يصدر عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس (**ومبدئها**) القدرة وهي كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل (**ولازمها**) فهو أن لا ينفعل الشيء بسهولة فنقل اسم القدرة إلى ذلك المبدء وهو القدرة وإلى ذلك اللازم وهو اللا انفعال (**وأما وصف**)المبدء فهو كالجنس له اعني الصفة المؤثرة في الغير ولازمه وهو امكان الفعل فنقلوا اسم القوة إلى ذلك الوصف وإلى ذلك اللازم فيقال للابيض أنه اسود بالقوة أي يمكن أن يصير اسود بالفعل واما متعلق هذا اللازم أي هذا الامكان فهو الوجود والحصول فلما سمو المتعلق بالكسر بالقوة سمو المتعلق بالفتح بالفعل وان كانا في الحقيقة انفعالاً قال المولوي عبدالاحد في أخرحاشية (٤) ص(٤٢) (والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة لأنه امرٌ ممكن فيه) فما في بعض نسخ الحاشية (كانه أمرٌ ممكن الخ) فهو سهوٌ من قلم الكاتب ثم قال أن حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله توضيحه بهذه الصورة(______) فإنه لوحرك ذلك الخط إلى جانب السفل يحدث منه مربع كما في هذه الصورة (   ) فما في الحاشية (بحركة ذلك الخط على ذلك على مثله) سهوٌ وتكرار والصحيح (بحركة الخط على مثله من المسافة) الا أن يكون قوله على مثله بدلاً من قوله على ذلك ثم قال فيها (وترالقايمة) فالقائمة هي الزاوية الحاصلة من مرورالخط على الخط عموداً والوترهي الخط المقابل لهذه الزاوية

ثم قال فيها (مربع يساوي مربعيها) أي مربعي ضلعيها.

اعلم: أن العدد اذا ضرب في نفسه فالمضروب والمضروب فيه يسمى كل واحد منهما جذراً والحاصل من ضربهما مجذوراً ومربعاً كما اذا ضرب ثلاثة في ثلاثة تحصل اربع فالثلث جذر والتسع مربع هذا في اصطلاح اهل الحساب واما في اصطلاح علم المساحة فالمضروب والمضروب فيه يسمى كل واحد منهما ضلعا والحاصل من الضرب يسمى شكلاً

مربعاً ثم نقول إنا نفرض ضلعاً من ثلثة أذرع وضلعاً أخر من أربعة أزرع فيكون وتره خمسة أذرع فإن مربع الضلع الأول تسعة ومربع الضلع الثاني ستتة عشر ومجموعهما خمسة وعشرون ومربع الوتر وحده خمسة وعشرون.



(والسمع) أي من جملة الصفات القديمة السمع (وهي صفة الخ) غرض الشارح رح تعريف السمع والمراد من الصفة الصفة الأزلية.

فإن قيل: فلم لايوصف تعالى باللمس والذوق والشم كما يوصف بالسمع والبصر مع أنها مثلهما في كونها من الحواس الظاهرة.

قلنا: لعدم ورود الشرع (**والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك**) بصيغة المعلوم والضمير المستتر راجع إلى الله أي فيدرك الله بصفة السمع والبصر أو بصيغة المجهول راجع إلى كل من صفتي السمع والبصر وفي بعض النسخ فتدرك بصيغة المجهول فالضمير المستتر راجع إلى المسموعات والمبصرات وضمير(**بهما**)راجع إلى السمع والبصر (**ادراكاً تاماً**) فوق الادراك العلمي الغرض منه رد على البعض حيث زعموا أن السمع والبصر عبارتان عن العلم بالمسموعات والمبصرات(**لاعلى سبيل التخيل والتوهم**)التخيل عبارة عن ادراك الصورة المخزونة في الخيال والتوهم عبارة عن ادراك المعاني الجزئية الغيرالمحسوسة كالصداقة المنتزعة عن الشخصين فحصل الرد على البعض المذكور وذلك لأن العلم بالمسموعات والمبصرات ادراك يشبه التخيل والتوهم وليس إدراكاً تاماً كالحاصل بالسمع والبصر(**ولاعلى طريق تأثرحاسة**) البصر (**ووصول هواء**) الى السامعة غرضه دفع اعتراض الفلاسفة بأن السمع والبصر محالان للواجب لأن الادراك بالسمع والبصر لايحصل الا بتأثر الحاسة انفعالها من المسموع والمبصر وايضاً لابد في السماع عن وصول الهواء إلى صماخ الاذن

والله منزه عن الكل حاصل الدفع أن ما ذكروه فهو في الحيوانات فقط وقياس الواجب تعالى على الحيوانات من جهالاتهم(**ولايلزم الخ**) دفع اعتراض وهو أنه على تقدير قدم هاتين الصفتين يلزم قدم متعلقاتهما اعني المسموعات والمبصرات حاصل الدفع أنه لايلزم من قدم صفة قدم متعلقها كما لايلزم من قدم العلم قدم المعلوم (**لأنها**)أي السمع والبصر والعلم والقدرة(**صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث**) أي تتحقق لها تعلقات بالحوادث فلزم حدوث بعض تعلقاتها لاحدوث الصفات الأزلية (**والإرادة والمشئية**) لفظان مترادفان واشار إلى الترادف بقوله(**وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب**) الصفة أي يحصل بها (**تخصيص احد المقدورين**) أي الفعل والترك والوجود والعدم (**في احد الأوقات بالوقوع**) الظرفان يتعلقان بالتخصيص (**مع استواء نسبة القدرة إلى الكل**)أي إلى كل من المقدورين الغرض منه إشارة إلى الاستدلال على اثبات صفة الارادة وعلى كونها مغائرة للقدرة وحاصله أن القدرة عبارة عن الصفة اللتي بها يصح الفعل والترك فنسبتها إلى الفعل والترك على السواء فإن صدر بها الفعل في وقت والترك في وقتٍ لزم الترجيح بلامرجح فلابد من صفة أخرى وهي الارادة لترجيح احد المقدورين على الأخر.

فإن قيل: الارادة كالقدرة نسبتها إلى الفعل والترك على السواء وكذا نسبتها إلى الأوقات على السواء فتعلق الارادة باحد المقدورين وأحد الأوقات لابد له من مرجح أخر والمرجح الأخر ايضاً كالارادة نسبته إلى المقدورين على السواء وكذا إلى الأوقات فتعلق المرجح باحد المقدورين واحد الأوقات لابد له من مرجح أخر فيلزم التسلسل.

قلنا: الارادة صفة متعلقة باحد المقدورين في احد الأوقات بذاتها لا لمرجح.

وان قلت: لزم الترجيح بلامرجحٍ.

قلت: ما المراد من الترجيح بلامرجحٍ.

فإن كانت المراد منه وجود الممكن بلاعلة فظاهر البطلان لوجود الارادة وان اراد به ترجيح الفاعل بارادته أحد المقدورين بلامرجحٍ فمسلمٌ لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين بل قال اهل الحق لاترجيح بلامرجحٍ بل المرجح صرف الفاعل ارادته باختياره إلى أمرٍ(**مع كون تعلق العلم تابعاً للوقوع**) الغرض منه رد على الفلاسفة حيث قالوا أن الارادة الالهية عبارة عن العلم بنظام العالم على الطور الأحسن ويسمونه بالعناية الأزلية وحاصل الرد أن العلم لايصلح لأن يكون مرجحاً لأن تعلقه تابعٌ للوقوع والتابع لايصلح أن يكون مرجحاً للمتبوع (**وفيما ذكر**)من ترادف الارادة والمشية (**تنبيه على الرد على من زعم أن المشية قديمة والارادة**

حادثة)عند حدوث المقدور وهم الكرامية حيث زعموا أن المشية تتعلق بمطلق ايجاد الشيء والارادة تتعلق بايجاده في وقتٍ مخصوصٍ (**قايمة بذاته تعالى**) وهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى ومحل التنبيه ترادفهما وعدمهما في الأزليات وتنبيه على الرد(**على من زعم**) هو الحسين النجارمن المعتزلة (**أن معنى ارادة الله فعله**)مفعول الارادة (**أنه ليس بمكره**)اسم مفعول أي ليس بمجبورٍ في فعله (**ولاساهٍ**) أي ليس بذي سهوٍ بأن يكون غافلاً عن فعله (**ولامغلوب**) أي ليس غيره تعالى غالباً عليه يمنعه من الفعل والارادة على هذا امرٌ عدميٌ ويرد عليه أنه على هذا يلزم أن يكون النار مريداً في الاحراق فإن احراقه ليس على المغلوبية (**ومعنى ارادته فعل غيره**) مفعول الارادة (**أنه أمربه**) أي بفعل غيره (**كيف**)استفهام انكاري أي كيف يكون الارادة بمعنى الأمر أي لايكون كذلك وقد أمر بصيغة المجهول (**كل مكلف بالايمان وسائرالواجبات**)مع أن اكثر المكلفين كفار وعصاة (**ولوشاء**) صدور الايمان والواجبات عنهم (**لوقع**)والا لزم العجر فعلم أن الأمر غيرالمشية ويرد عليه أن المعتزلة يجوزون تخلف مراده تعالى عن ارادته لأن ايمان الكافر مراد عندهم ولايقع والجواب أن الكلام مبني على التحقيق لاعلى الإلزام فإن التحقيق أن كل ما اراده الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضياً ومأموراً به لأنه لولم يقع مراد الله ووقع مراد العبد لزم غلبة العبد على صانعه (**والفَعلُ**) بالفتح كردن (**والتخليق عبارتان**) أي كلاهما (**عن صفة أزلية يسمى بالتكوين**) وهو أشهر اسماءه وعرفوه باخراج المعدوم من العدم إلى الوجود (**وعدل عن لفظ الخلق**) يعني لم يقل والخلق موضع التخليق (**لشيوع استعماله في المخلوق**) يعني أن الأشهر في لفظ الخلق هو البناء للمفعول أي بمعنى المخلوق واما استعماله في الإيجاد فغير أشهر ولاكذلك التخليق فإنه أشهر في الإيجاد.

فإن قيل: لم صرح بالترزيق مع أنه داخل في الفعل دفعه بقوله (**صرح الخ وغير ذلك الخ**) كالرفع والخفض والتنعيم والتعذيب (**هي التكوين**) أي كل منها تكوين وانما تعدد الاسماء لتعدد المتعلقات (**لاكما زعم الاشعري**) فإن الاشعري قسم الصفات إلى صفات الذات وهي التي لايجوز خلوالذات عنها كالعلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والكلام وإلى صفات الافعال وهي حادثة يجوز خلوالذات عنها كالتخليق والترزيق ولايلزم منه قيام الحوادث بذاته تعالى لأن الاضافات امور اعتبارية لاوجود لها في الخارج (**والكلام**) أي من جملة الصفات القديمة صفة الكلام (**عبرعنها**)تعبيراً عن الموضوع له بالموضوع أوعن المؤثر بالأثر(**بالنظم**)

المراد منه اللفظ لكن علماء الأصول يعبرون عنه بالنظم أدباً احتراماً لأن اللفظ رمي الشيء عن الفم لغة والنظم في اللغة جمع اللألي في السلك (**المركب من الحروف**) يعني أن الكلام المعدود من الصفات الالهية هوالمعنى القديم القائم بذاته تعالى وهوالكلام النفسي- وأما الكلام اللفظي المركب من حروف الهجاء فحادث وليس بصفة قديمة قائمة بذاته تعالى والمعتزلة ينكرون عن الكلام النفسي- ويقولون كلام الله هواللفظي الحادث فقط (**وذلك**) أي الكلام النفسي ثابت غرضه اثبات صفة الكلام النفسي (**لأن كل من يأمر الخ**) أي أن الأمر إذا أمر بشيء فقبل ذلك يحصل معنى في نفسه ثم يعبر عنه بصيغة الأمر وكذا الناهي والمخبر (**ثم يدل عليه بالعبارة**) بأن يتلفظ به (**أوالكتابة**) بأن يكتبه (**أوالاشارة**) بأن يشير به ثم لما توهم أن الكلام هوالعلم والارادة لأن مدلول العبارة في الخبر علم المتكلم به وفي الأمر ارادة المأموربه وفي النهي ارادة المنهي فدفعه بقوله (**وهو**) أي الكلام غير العلم في حق المخبر واستدل عليه بقوله (**اذ قد يخبر الانسان عما لم يعلمه**) الضمير المرفوع راجع إلى الإنسان والضمير المنصوب إلى كلمة ما بل يعلم بخلافه كالأخبار الكاذبة فإن الخبر فيها على خلاف العلم فثبت تغائرهما بأن تحقق الكلام دون العلم وغير الارادة أي الكلام مغائر عن الارادة في الأمر واستدل عليه بقوله (**لأنه قد يأمر بما لايريده كمن أمرعبدا**) بأن المولى يأمر عبده قصدا إلى اظهار (**عصيانه وعدم امتثاله**) أي عدم طاعته لأوامره لئلا يلومه الناس بعد ذلك على ضربه وتعذيبه ويسمى هذا المعنى كلاما نفياً ثم لما توهم أن العرب لايسمونه كلاما فأجاب بذكر كلام البلغاء بقوله على ما اشار إليه الاخطل شاعر من نصارى العرب ونسب بعضهم البيت إلى أمير المؤمنين علي رضي الله عنه بقوله (**ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً**) الفؤاد بالضم القلب وقال عمر رضي الله عنه (**اني زرت في نفسي مقالة**) وهذافي قصة بيعة أبي بكر رضي الله عنه قال اجتمعت الأنصار علي أن يأمروا سعد بن عبادة رضي الله عنه فمشيت اليهم مع أبي بكر رضي الله عنه وزورت في نفسي مقالة فتكلم أبوبكر رضي الله عنه ولم يترك ممازورت شيئاً هكذا في البخاري (**وكثيرا ما تقول**) ايها المخاطب ان في نفسي كلاماً وقال الله تعالى (**يقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله**) (**والدليل على ثبوت صفة الكلام**) مبتداء خبره قوله (**اجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم**) لقولهم امرالله بكذا وفي القران قال ربك ونحوه في مواضع كثيرة.

فإن قيل: لانسلم اجماع الأمة على ثبوت صفة الكلام لأن المعتزلة داخلون في الأمـة ولـم يعترفـوا بثبوت صفة الكلام.

قلنا: أولاً بأن ليس المراد اجماع الأمة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الأمة على أنه تعالى مـتكلم فقوله أنه متكلم معمول للاجماع والتواتر على سبيل التنازع وثانياً بأن المراد ثبـوت الاجمـاع قبـل ظهور مخالفتهم.

فإن قيل: سبق في شرح قول المصنف رحمه الله (**القادر العليم**) أن الكلام موقوف عليه لثبوت الشرـع فاثبات الكلام بالنقل عن الانبياء وبالاجماع الذي هو موقوف على ثبوت الشرع دور وايضـاً بـين كلامي الشارح في هذا الكتاب تناقض فإن أول كلامه يدل على توقف الشرع على الكلام وهذا الـكلام يـدل على توقف الكلام على الشرع وايضاً هذا الكلام منه يدل على توقف الكلام على الشرع وقال في التلويح ثبـوت الشرع موقوف على الايمان بالله وعلمه وقدرته وكلامه ولوتوقف شيء مـن هـذه الأحـكام على الشرـع لزم الدورفثبت بين قوليه في كتابيه تناقض.

قلنا: أولاً أنه قال في شرح المقاصد أن الله تعالى متكلم تواتر النقل بذلك عن الانبياء وقـد ثبـت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى صدقهم بطريق التكلم ليلـزم الدور وكذلك توقف الكلام على الاجماع والاجماع لايتوقف على ثبوت الشرع بل على صـدق الشـارع في قوله لاتجتمع امتي على الضلالة وصدقه موقوف على المعجزة وقال جندرحمه الله لعـل التحقيـق اه حاصله لانسلم توقف الشرع على الكلام لأنه يجوز أن يخلق الله تعالى علمـاً ضروريـاً في النـاس على رسالته صلى الله عليه وسلم ومايتعلق بالرسالة من الاحكام فـالعلم على الرسـالة والاحـكام حاصل بدون التوقف على اتصافه تعالى بالكلام وفيه نظر لأن اكثر الاحكام مأخوذة من الكتـاب وهو من اقوى الأدلة الشرعية وثانياً أن المثبت بالشرع هـو النفسيـ ومـا ثبـت بـه الشرـع هـو اللفظي(**فثبت**) بماسبق (**أن لله تعالى صفات ثمانية**) قال عصام رح (بظـاهرة متفـرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) وجه الظهور القرب حاصله اعتراض وهـو أن التفريـع اعـم من المتفرع عليه لأن المتفرع عليه يتفرع عليه ثبوت صفة الكلام فقط لاثبوت باقي الصفات ثم أجاب أولاً بقوله (فالتفريع بملاحظة ادلة باقي الصـفات) فـترك في الحاشـية لفـظ الأدلـة وقـال الكفوي رح لايخفى عليك ركاكة تفرعه على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام الخ ولو بملاحظة ادلة باقي الصفات وانما هو متفرع على ثبوت صفة الكلام مع ملاحظة ثبوت سائرالصفات.

وثانياً بأن المتفرع عليه جميع ماسبق (**ولماكان في الثلثة الخ**) دفع لمايرد على العبارة الآتية بأن المصنف رح لم ذكر التفصيل في الثلاثة الأخيرة فقط حاصل الدفع أن وجه التفصيل زيادة النزاع والخفاء فيها (**وقدمها**) أي كونهاقديمة قال عصام رح (يستفاد منه أن الداعي إلى تفصيل الكلام في مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهوبعيد) فترك الكاتب لفظ النزاع سهوٌ ثم قال (إذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقاً ألاترى أنه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع انتهى فالفاظ الحاشية غيرتام ص(٤٤) حاشية رقم(٤) حاصله أن الداعي إلى تفصيل الكلام اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقاً لازيادة النزاع والخفاء لعدم النزاع في نفي كونه مخلوقاً.

قلنا: أولاً بأنا لانسلم عدم النزاع فيه بل فيه نزاع كما يعرف مما سيذكره الشارح والعجب من الفاضل كيف خفي عليه وهو مشهور ضرب فيه احمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه وثانياً أن عدم النزاع فيه غير مفيد لجواز أن يكون بيانه لخفائه وثالثاً بأنا لانسلم أن الداعي إلى تفصيل الكلام اثبات الكلام النفسي لأن اثباته قد مر بقوله صفات أزلية الخ وهذا تفصيله فكيف يقصد اثباته من تفصيله الحاصل أنه ليس المقصود من هذا التفصيل اثبات الكلام النفسي- فلايصح قوله(إذ المقصودمن التفصيل الخ) (**فصل الكلام**) أي كلامه أوكلام الله تعالى قال جندرح في حاشية (٥) ص(٤٤) (أي حقيقة الكلام) وهوسهوٌ والصواب صفة الكلام ثم قال (وفيه احتمال أخر كما لايخفى الخ) وهو أن لايراد من الكلام صفة الكلام بل الكلام بالمعنى المتعارف أي فصل القول والبيان بعض التفصيل فالمراد عن الكلام على الاحتمال الأول كلام الله تعالى وعلى الثاني كلام الماتن كما قلنا اولاً (كلامه اوكلام الله تعالى) وقدم تفصيل صفة الكلام مع تأخره في الإجمال لئلا يقع الفصل أو اهتماماً بشأنه لأنه اكثر نزاعاً وخلافاً فقال المصنف (**هو**) أي (**الكلام صفة له**) أي لله تعالى حاصله أن عند أهل الحق الكلام صفة شخصية واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف فإن عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فزبور وباليونانية فإنجيل وبالعبرانية فتورات فالاختلاف في العباراة دون المسمى (**ضرورة امتناع ثبوت المشتق لشيء**) كثبوت المتكلم لله تعالى ههنا (**من غير قيام مأخذ الاشتقاق**) أي المصدر وهوالكلام ههنا.

فإن قيل: أن مأخذ الاشتقاق للمتكلم هوالتكلم لا الكلام ولايلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام.

قلنا: قيام التكلم يستلزم قيام الكلام لأنه اثره والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ (التكلم) ويؤلونه بايجاد الكلام ولا استلزام بين إيجاد الكلام في الغير واثبات صفة الكلام له تعالى وهو خلاف الظاهر فإن المتحرك من قام به الحركة لامن أوجده ولو في محل أخر (**وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه**) أي الله تعالى (**متكلم بكلام هوقائم بغيره**) كاللوح أوجبريل عليه السلام أوشجرة موسى بل كل من يقرأ القرآن فالله متكلم بكلام هو قائم بالحفاظ والقرآء (**وليس**) الكلام (**صفة له**) أي لله تعالى في الحقيقة لعدم قيامه بذاته تعالى (**أزلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى**) المراد بالضرورة ههنا اليقين فلايرد أن هذه المقدمة نظرية خفية غاية الخفاء (**ليس من جنس الحروف الخ**) كما أن كلامنا من جنس الحروف والأصوات (**اعراض حادثة**) فإن الصوت كيفية تعرض الهواء والحروف صوت مخصوص (**مشروط بانقضاء البعض**) أي باختتام البعض هذا دليل على حدوثها (**بديهى**) أي هذا الامتناع بديهي واضح (**وفي هذا**) أي في قوله ليس من جنس الحروف (**ردعلى الحنابلة**) والحق أنهم لم يصرحوا بذلك وانما لزمهم ذلك حيث ذهبوا إلى قدم الكلام اللفظي (**ومع ذلك فهوقديم**) القول بقدمه مذهب الحنابلة واما الكرمية فذهبوا إلى حدوثه لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى ففي كلام الشارح مساهلة ولعله وجد بعض الكرامية قائلين بقدمه (**وهو**) أي (**الكلام صفة**) وعرفها الشارح بقوله (**أي معنى قايم بالذات**) أي بذاته تعالى (**منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم**) قيل فيه مسامحة والأولى أن يقال عدم التكلم لئلا يشعر بسبق التكلم (**مع القدرة عليه**) يعني تقابل السكوت والتكلم تقابل العدم والملكة فلايوصف الحجر بالسكوت (**والآفة التي هي عدم مطاوعة الألات**) المطاوعة فرمان بردن وألات التكلم الحنجرة واللسان والعضلات المحركة لهما (**أما بحسب الفطرة**) بالكسر الخلقة التي خلق عليها المولود في بطن أمه (**كما في الخرس**) بفتحتين (**كونك والى**) (**أوبحسب ضعفها**) الضمير راجع إلى الفطرة.

قوله فإن قيل هذا أي كون الكلام صفة منافية للسكوت والآفة فلايرد ما قاله عصام (ولو قال وهذه لكان اظهر) (**انما يصدق على الكلام اللفظي**) على بنا ئية أوصلة الصدق (**والله**

تعالى متكلم بها) أي بالصفة **(أمرٌ ناهٍ الخ)** دفع اعتراض وهو أن الكلام ليس بصفة واحدة بل خمس صفات الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فذكر الماتن الثلاثة على سبيل التمثيل لأن القران لاينحصر في الثلاثة وقيل لاينحصر في الخمسة ايضاً لأن من اقسامه التعجب والتمني والترجي والتحزن والقول بأن التمني والترجي يستحيلان منه تعالى مندفع بأن القرآن نزل على لسان العباد حاصل الدفع أن الكلام صفة واحدة وهذا التعدد انما هو بحسب التعلقات **(يعني أنه)** أي الكلام صفة واحدة **(تتكثر بالنسبة إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات)** فالكلام الواحد خبر بحسب التعلق بالمخبرعنه وأمرٌ بحسب التعلق بالمأموربه ونهى بحسب التعلق بالمنهي عنه وقس عليه فالكلام جزئي حقيقي يتعدد اسمائه بالاضافات كتسمية زيد كاتباً وشاعراً ومنجماً وليس نوعاً له جزئيات أوكلاً له اجزاء واستدل على عدم تعدد صفة الكلام بأنها لوتعدد فاستنادها إلى الذات انكان بالاختيار لزم حدوثها اذا القديم لايكون صادراً بالاختيار وانكان بالايجاب فنسبة الموجب إلى جميع الاعداد الغير المتناهية على السواء فلوصدر عنه الجميع لزم ثبوت كلامات غير متناهية ولوصدر عنه البعض دون بعضٍ لزم الترجيح بلامرجح قال جند رح في اخر حاشية (٣) ص(٤٥) (وفيه تأمل) وبين صاحب النبراس وجه التامل بأنه لوتم لبطل كون الصفات سبعاً اوثمانياً لأنه ايضاً بعض عدد فلزم الترجيح بلامرجح وهو باطل أقول الصفات السبع أوالثماني لايمكن ارجاعها إلى صفة واحدةٍ بخلاف اقسام الكلام فإنها مشتركة في ماهية الكلام **(كالعلم والقدرة وسائرالصفات)** كالسمع والبصر **(فإن كلامنها)** أي من الصفات المذكورة **واحدة** بالوحدة الشخصية **لما أن ذلك** أي كون كل منها صفة واحدة **(اليق بكمال التوحيد)** الغرض منه دليل لقوله صفة واحدة وحاصله ان تقليل الصفات بقدر الامكان اليق بكمال التوحيد ومن ثم نفي المعتزلة والحكماء الصفات لكنا اثبتنا ثماني صفات للضرورة ولكن هذا الدليل ضعيف لأن تعدد الصفات لوكان منافياً للتوحيد لكان القول بالثمانية شركاً وإلا فلابأس في اثبات ألف ألف صفة بل هو الأنسب بالكمال كما ذهبت إليه الصوفية من إثبات صفاتٍ غير متناهيةٍ **(ولأنه لادليل على تكثر كل منها في نفسها)** هذا دليل ثان على كون الكلام صفة واحدة وكذا سائر الصفات وحاصله

أن الثابت بالدليل هو تكثر التعلقات والاضافات لاتكثر الصفة ومن ادعى تكثر الصفة فعليه الاثبات.

واعترض عليه: بأنه لو اريد عدم الدليل في نفس الأمر فهو ممنوع اذهو مجرد ادعاء لا دليل عليه مع أن الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لايوجب انتفاء اللازم لجواز أن يكون اللازم اعم وان اريد منه عدم الدليل بالنسبة إلينا فهو غير مفيد لأن عدم الدليل عندنا لايستلزم عدم المدلول فإن الدليل ملزم للمدلول.

قلنا: باختيار الشق الأول وانقلت ماقلت من أنه مجرد ادعاء لا دليل عليه قلت الدليل موجود وهو أن اللازم من اجماع الأمة وتواتر النقل من الأنبياء أنه تعالى متكلم وصدق المشتق يستلزم ثبوت المبدء الواحد مع أن الكثرة غير لائق بكمال التوحيد فلاجرم يقتصر على القدر الضروري فقوله في حاشية (٦) ص(٤٥) (فلاجرم يقتصر على القدرة) غلط والصحيح يقتصر على القدر الضروري.

قوله:فإن قيل هذا اعتراض على قوله أنه صفة واحدة حاصله انا لانسلم أن الكلام صفة واحدة والتكثر انما هو في التعلقات لأن الكلام كلي والامر والنهي والخبر جزئيات له والكلي لايوجد في الخارج الا في ضمن الجزئيات المتكثرة فلايمكن وجود الكلام الا مع التكثر **(هذه)** أي الأمروالنهي والخبر**(اقسام للكلام لايعقل)** بصيغة المجهول أي لايمكن ولايجوز عقلاً**(وجوده)** أي وجود الكلام **(بدونها)**أي بدون الأمر والنهي والخبر مثلاً

قوله:قلنا هذا جواب عن الاعتراض المذكور**(ممنوع)** يعني لانسلم أنه لايمكن وجود الكلام بدون هذه الاقسام**(بل انما يصير)**الكلام **(احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك)** أي التعلقات **(فيما لايزال)**أي فيما بعد الأزل **(واما في الأزل فلا انقسام اصلاً)** لعدم التعلقات والاضافات وحاصله أنه ليس نسبة الكلام إلى اقسامه كنسبة الكلي إلى جزئياته بل هي كنسبة زيد إلى عوارضه من الكتابة والضحك والتدريس والتصنيف والإمامة وغيره فكما أن تكثر هذه الأمور لايستلزم لتكثر زيد فكذلك الكلام.

تنبيه

أن هذا الجواب انما هو على مذهب الإمام عبدالله بن سعيد القطان وطائفة من قدماء الاشاعرة حيث ذهبوا أن كلام الله تعالى سبحانه في الأزل ليس امرا ولا نهياً ولاخبراً وانما ينقسم إليها بالتعلقات الحادثة واما مذهب الجمهور القائلين بأنه في الأزل امر ونهي وان التعلقات قديمة فالجواب أن التكثر بحسب التعلقات ولوكان ازلياً لايوجب التكثر في الذات كما في العلم (**وذهب بعضهم**) أي الإمام الرازي كما قيل (**إلى أنه**) أي الكلام (**في الأزل خبر ومرجع الكل**) أي رجع كل من اقسام الكلام (**إليه**) أي إلى الخبر وهو مردود بوجهين الأول ماذكره الشارح بقوله (**ورد بانا نعلم اه**) والثاني ماذكره عصام بقوله(**أن الاخبار متعددة فلايثبت وحدته بكونه خبراً مالم ينتف التعدد عن الخبر بأن يقال تعدد الاخبار باعتبار المتعلقات**)فلامخلص الا بتعدد المتعلقات ثم لما يرد أنه كيف يكون رجع الكل إلى الكلام فدفعه بقوله (**لأن حاصل الأمر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل اه**) بأن الفاعل مستحق للثواب (**والعقاب**) أي اخبار عن استحقاق العقاب (**على الترك**) بأن التارك مستحق العقاب (**والنهي**) كائن (**على العكس**) أي على عكس الأمر بأن حاصل النهي اخبار عنه استحقاق العقاب على الفعل والثواب على الترك عند اجتماع الاسباب والدواعي وقرب الارتكاب فعلى هذا يكون حاصل اقيموا الصلوة ان فاعل الصلوة مستحق الثواب والتارك مستحق العقاب وحاصل لاتقربوا الزنا ان فاعله مستحق العقاب وتاركه حين اجتماع الدواعي والأسباب مستحق الثواب (**وحاصل الاستخبار أي الاستفهام الخبر عن طلب الاعلام**) أي الاخبار عن أن المتكلم طالب للإعلام(**وحاصل النداء ألخبر عن طلب الاجابة**) مثلاً قوله تعالى (يا عباد فاتقون) حاصله أن الله تعالى يطلب الاجابة وامتثال التقوى عن العباد وقوله تعالى (يا أيها الذين أمنوا اذا قمتم إلى الصلوة) الأية حاصله أن الله تعالى يطلب الاجابة عن العباد بأن عليهم امتثال مضمون هذه الآية.

فإن قيل: ما الباعث على ذلك البعض بارجاع الكل إلى الخبر.

قلنا: انما فعله للجواب عن اشكال المعتزلة وهو أنه لوكان الكلام ازلياً لم يكن معنى للأمر والنهي والنداء والاستفهام اذ لا مخاطب في الأزل فأجاب بأن رجع الكل إلى الخبر ورد بصغية المجهول أي رد ذلك(**بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني اه**) أي الأمر والنهي والخبر والنداء والاستفهام (**بالضرورة**) بالبداهة فإن مدلول الخبر غير مدلول الأمر فالخبر مثلاً يحتمل الصدق والكذب بخلاف اخواته واعترض عليه جندرح حاصله أن مراد الامام عدم مغائرة الحقائق والمبادي والضروري مغائرة المفهومات والمدلولات الوضعية.

قلنا: المطلوب هي المفهومات والمدلولات الوضعية دون المبادي اذ لو اريد المبادي فما الفرق بين الأمر والمصدر فليس الأمرامراً بل هو راجع إلى المصدر (**واستلزام البعض للبعض لايوجب الاتحاد**) أي سلمنا أن الأمر مستلزم لمعنى الاخبار عن استحقاق فاعله الثواب يعني استلزم البعض للبعض امر يعني شيء والاتحاد امراً أخر كما أن الاربعة مستلزم للزوجية مع أنه لا اتحاد بينهما بل استلزام فكذ لك مثلاً الأمر على تقدير استلزامه لمعنى الاخبار لايوجب اتحاد الأمر والخبر ولايوجب رجعه إليه.

(**قوله:فإن قيل الأمر والنهي بلا مأمور ومنهي**) يعني أن الأمر بلامأمور والنهي بلامنهي (**سفه**) أي جهل (**وعبث والاخبار في الأزل بطريق المضي اه**) بضم الميم وكسر الضاد مصدر من مضى (**كذب محض**) لعدم مطابقته بالواقع الغرض منه بيان اعتراضين من جانب المعتزلة على الاشاعرة وحاصل الأول انا لانسلم أن الكلام ازلي لأنه لوكان ازليا لكان الله تعالى آمر وناهياً في الأزل بلامخاطب وهذا سفه وعبث يجب تنزيهه تعالى عنه وحاصل الثاني أن الاخبار بلفظ الماضي في القرآن كثير نحو (وقال للذي ظن أنه ناج) ونحو (قال موسى)و(قلنا ياذا القرنين) وقوله (واوحينا إلى ام موسى) وصدق لفظ الماضي يقتضي وقوع مضمونه قبل الاخبار مع أن المضمون في الأمثلة المذكورة ليس بواقع في الأزل فلوكان الكلام ازلياً لزم الكذب وهو محال بشانه تعالى واعترض جندرح على الشارح رح بقوله انت تعلم أن حسن المناظرة يقتضي تقديم هذا السؤال على ماسبق انتهى حاصله أن مطلوب هذا السؤال نفي الكلام ومطلوب السؤال الأول

نفي وحدة الكلام ونفي الوحدة نفي الصفة ومن المعلوم من باب المناظرة أن الأولى نفي الشيء أولاً وبعد تسلميه نفي صفته.

قلنا: جواب هذا الاعتراض مبني على جواب الاعتراض الأول فإنه ذكر في الجواب الثاني أن لم نجعل كلامه في الأزل امراً الخ وقدمر في الجواب عن الاعتراض الأول وذلك فيما لايزال.

(**قلنا: ان لم نجعل كلامه في الأزل امراً ونهياً وخبراً**) كماهو مسلك بعض اهل الحق (**فلا اشكال**) لعدم توجيه الأمر والنهي إلى المعدوم (**وان جعلناه**) أي الكلام امراً ونهياً كما قاله الاشعري (**فالامر في الأزل لايجاب تحصيل المأموربه**) كالصلوة في وقت وجود المأموراه هوالعبد **وفي** وقت(**صيرورته**) أي المأمور(**أهلا لتحصيله**)المأموربه(**بالبلوغ**اه) هذان جوابان عن الاعتراض الأول وتوضيحه أن اهل السنة والجماعة اختلفوا في كون كلامه تعالى امراً ونهياً في الأزل فذهب عبدالله بن سعيد القطان وجماعة بأن كلامه تعالى ليس في الأزل امراً ونهياً ولا غيرهما من الأقسام بل انما يصير الكلام امراً ونهياً فيما لايزال أي في غير الأزل وعند نزوله على النبي صلى الله عليه وسلم ومشى الشارح قبل هذا على مذهبه وذهب الشيخ الاشعري ان الكلام متصف بكونه امراً ونهياً وخبراً وغيرهما والاتصاف بها قديم وكذا التعلقات قديمة والشارح قرر الجواب على كل من المذهبين.

وحاصل الجواب الثاني أن السفه والعبث انما يلزم لوطلب الفعل في وقت وجود المأمور وبعد صيرورته اهلاً لتحصيله على أن السفه هوالامر الخالي عن الحكمة بالكلية والأمر الأزلي ليس كذلك لترتب الحكم عليه فيما لايزال(**فكيفي وجود المأمور في علم الأمر بأنه سيوجد في زمان وجوده**)دفع ايراد وهو أن الخطاب لابد أن يكون إلى مخاطب موجود في الخارج وحاصل الجواب أن هذا انما يلزم في الخطاب اللفظي واما في الخطاب النفسي- فالوجود العلمي كافٍ.

(**كما إذا قدر**) أي تصور (**ابناً له**) قبل تولده (**فأمره بأن يفعل كذا**) مثلاً بأن يحفظ القرآن ويتعلم علم الدين ويجتهد في العمل الصالح غرضه توضيح المسئلة بذكر النظير اوبأن

يكتب الرجل الوصية ان ولد لي ولدٌ فإني امر اليه أن احفظ القرآن مثلاً أورد عليه أنه عزم على الطلب اوتحصيل له اما حقيقة الطلب فهي سفه بل محال أجيب بأن هذا الاعتراض لوصح لم يصح امر النبي صلى الله عليه وسلم الينا وإلى كل من يولد إلى يوم القيمة لكنه ضعيف لأنه امر ضمني في ضمن امر الموجودين فالحق في الجواب أن المراد أن يقول الرجل للحاضرين إني آمرٌ ابني أن يشتغل بالعلم فبلغ إليه أمري فهذا حقيقة الطلب **(والاخبار بالنسبة إلى الأزل لايتصف بشيء من الأزمنة اه)** بأن يكون الزمان ظرفاً له بل هو مجرد عن الزمان الغرض منه جواب عن الاعتراض الثاني الذي ذكره بقوله والاخبار في الأزل بطريق المضي الخ وحاصل أن ذلك انما يرد لو اتصف الخبر بالوقوع في الأزمنة من ماضٍ اومستقبل لكن الأمر في الأزل ليس كذلك بل هذه الأمور فيما لايزال بحسب التعلقات **(اذ لا ماضي ولا مستقبل اه)** و لاحال.

فإن قيل: أن نفي الأزمنة الثلاثة غير صحيح لأنها متحققة كما لا يخفى فدفعه بقوله **(بالنسبة إلى الله تعالى)** حاصل الدفع أنه ليس المراد من نفيها هو النفي مطلقاً بل المراد من النفي هو النفي المقيد بقيد بالنسبة إلى الله تعالى **(لتنزيه)** أي لتنزه الله تعالى عن الزمان وذلك لأنه تعالى ليس بزماني وليس الزمان محيط به بل هو خالق الزمان ومافيه من الزمانيات فهو محيط بالزمان وليس الزمان محيطا به.

(كما أن علمه تعالى ازلي لايتغير بتغير الازمان اه) فكذلك كلامه تعالى دفع اعتراض المعتزلة وهو ان التغير على القديم محال فلو لم يكن الكلام في الأزل موصوفاً بالأزمنة استحال ذلك في غير الأزل وحاصل الدفع أن حدوث تعلقات الصفة لايسلتزم تغيراً في الصفة كما في علمه تعالى فإن علمه تعالى بوجود زيد مثلاً قديم مع أنه فيما لايزال قد يتعقل بأنه سيوجد وتارة بأنه موجود وتارة بأنه كان موجوداً ومثلوه باسطوانة يمشي رجل حولها فتكون الاسطوانة تارة عن يمينه وتارة عن يساره وتارة عن خلفه وتارة عن قدامه فهذه تغيرات وتقلبات في الأوضاع والتعلقات بين هذا الرجل والاسطوانة من غير تغير في ذاتها.

(ولما صرح) المصنف رح **(بأزلية الكلام)** غرضه توطئية وتمهيد للعبارة الآتية الخ.

فإن قيل: لم ذكر لفظ كلام الله بعد القرآن دفعه بقوله (**وعقب القرآن الخ لئلا يسبق إلى الفهم الخ**) يعني الغرض من إزدياد لفظ كلام الله اشارة إلى أن المراد من القرآن هوالكلام النفسي وليس المراد الكلام اللفظي والا فاطلاق القرآن على الكلام اللفظي اشهر فلوقال ان القران غيرمخلوق فهو موهم للفساد أن الكلام اللفظي غير مخلوق مع أنه ليس بقديم واطلاق كلام الله تعالى على الكلام النفسي اشهر في عرف الأشاعرة (**جهلاً وعناداً**) الجهل عدم العلم والعناد انكار الحق مع العلم به حتى قال بعضهم الجلد والغلاف قديمان وقال بعضهم ان الجسم الذي يكتب فيه القرآن كالكاغذ يصير قديماً بعد ماكان حادثاً وهذه الأقوال من الحنابلة لارغام أنوف المعتزلة (**وأقام غير المخلوق الخ**) يعني لم يقل كلام الله غير حادث بل قال القرآن كلام الله غير مخلوق (**تنبيهاً على اتحادهما**) أي اتحاد غيرالمخلوق وغير الحادث فحصل الرد على الفلاسفة حيث زعموا أن العقول والأفلاك غيرحادثة وليست غير مخلوقة بل هي مخلوقة لله تعالى فغير الحادث اعم عندهم(**حيث قال عليه السلام**) الخ هذا الحديث موضوع لا اصل له عندالمحققين ذكره ابن الجوزي في الموضوعات قال السخاوي هذا الحديث من جميع طرقه باطل وقال الملا العلي القاري رحمه الله (واما مافي شرح العقائد من أنه قال عليه السلام القرآن كلام الخ) فلا اصل له.

(**من التأليف والتنظيم الخ**) قال احمد جند رحمه الله حاشية رقم(١)ص(٤٧) (التنظيم الجمع على وجه يكون مترتبة المعاني متناسقة الدلالات اه) و أفراد لفظ الدلالة سهوٌ والتنزيل اه قال عصام رح في حاشية رقم(٤) ص(٤٧) (كثيرالاستعمال اه) لأن الفصاحة في الكلمة كون الكلمة كثيرة الدوران على السنة العرب الموثوقون بعربيتهم وقوله فيها (بالقياس إلى التحدي)هذا سهوٌ والصحيح بالقياس الى المتحدى(وإلا يصح اتصاف الباري بالأعراض اه) هذا يراد به الصحة بحسب اللغة فاندفع ما قال جند في حاشية رقم(٩)ص(٤٧) من أن اتصافه بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام أوالتحيز وما يوهم الفساد فموقوف اطلاقه على اذن الشرع عندالمعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع أن المراد أنه يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بأن

يقال أن الله تعالى اسود وابيض إلى غير ذلك ولاشك أنه غير صحيح بحسب اللغة وما قال فيها (ان عبارة الكتاب يأبى عن الحمل عليه) ليس بصحيح كيف وقد قال الشارح وانت خبير أن المتحرك من قامت به الحركة وغرضه منه اظهار مخالفتهم عن قاعدة اللغة **(باشكال الكتابة الخ)** قال جند رح في حاشية رقم(١٢)ص(٤٧) (أي باشكال الكتابة يدل على أن المكتوب هوالنقوش حقيقة) اه هذا ليس بصحيح لأن معنى المكتوب باشكال الكتابة تصويراللفظ بالنقوش المخصوصة فاللفظ مكتوب أي مصور والنقوش مثبت وماقال فيها(والحق اه) ايضاً ليس بصحيح لأن الكتابة بالنقوش دون الالفاظ فكيف يصح قوله بالْالفاظ موضع قوله بإشكال الكتابة**(بألفاظ مخيلة اه)** قال الفاضل عصام في حاشية رقم (١٣)ص(٤٧) (الأولى أن يقال بصور ذهنية الخ) الظاهر أنه اراد بالمخيلة المخزونة في حاسة الخيال على وفق مذهب الحكماء من أن الحس المشترك يأخذ صور المحسوسات عن الحواس الظاهرة ويسلمها الى الخيال والذهن يعم الحواس كلها فيكون هذا وجوداً ذهنياً.

(وتحقيقه)أي تحقيق جواب المصنف رح عن تمسك المعتزلة وستعرف غرض الناكت (أي تحقيق جواب الخ) ان شاء الله تعالى فانتظره **(ان للشيء وجوداً في الاعيان)** أي في الخارج يعني ان وجود الشيء على اقسامٍ الأول الوجود الخارجي والثاني الوجود الذهني والثالث الوجود اللفظي والرابع الوجود الكتابي والوجودان الأولان حقيقيان والاخيران مجازان اذ ليس في العبارة إلا اسم النار وليس في الكتابة إلا نقشها والأول مدلول فقط والرابع دال فقط والثاني والثالث دال باعتبار ومدلول باعتبارٍ كذا في النبراس.

فإن قيل: لايقول المتكلمون بالوجود الذهني فكيف يكون للقرآن وجود ذهني.

قلنا:المرادبالوجود الذهني هوالوجود العلمي وثانياً بأن الشارح قد صرح في شرح المقاصد بأن كثيراً من المتكلمين يقولون به وقال في المتن نفي الذهني رأي البعض ولاشك أن الشارح من القائلين به.

(**فالكتابة تدل على العبارة**) يعني نقوش الكتابة تدل على الألفاظ (**وهى**) أن العبارة بمعنى الألفاظ (**تدل على مافي الأذهان وهو**)أي مافي الأذهان (**يدل على في الأعيان**).

اعلم: أن دلالة الكتابة على العبارة ودلالة العبارة على مافي الاذهان وضعيتان تختلفان بأختلاف الاصطلاحات وأما دلالة مافي الأذهان على مافي الاعيان فعقلية لاتختلف باعتبار الأمم والاصطلاح.

ثم اعلم أنهم اختلفوا في ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية اولصور الذهنية وهذا الاختلاف مبني على اختلافٍ اخر وهو أن المعلوم بالذات هو الصور الذهنية أوالعين الخارجي فذهب ابو نصر الفارابي وأبوعلي سينا إلى الأول وان العين الخارجي انمايعلم تبعاً لصورته الحاصلة في الذهن وذهب الامام الرازي رح إلى أن المعلوم بالذات هوالعين الخارجي.

فمن ذهب إلى الأول قال بأن الالفاظ موضوعة للصور الذهنية واختاره الشارح لأنا قد نتصور ونسمي مالا وجود له في الخارج كذا في النبراس(**فحيث**)أي في موضعٍ (**يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة في الخارج**) أي الكلام النفسي القديم الذي هوالقسم الأول من وجود الشيء(**وحيث**)أي في موضعٍ (**يوصف**) أي القرآن (**بما**) أي بصفة (**هو**) أي الصفة وتذكير الضمير بناءً على لفظ ما (**من لوازم المخلوقات والمحدثات**) بفتح الدال (**يراد به الألفاظ المنطوقة**) من النطق أي الالفاظ الذي ينطق بها (**المسموعة**) أي التي تسمع والحاصل أنه لا تناقض ولا تضاد لاختلاف الموضوع.

فإن قيل: يعلم من هذا الجواب أن القرآن يطلق بالاشتراك أوالحقيقة والمجاز على معنيين النفسي واللفظي فإذا وصف بما هو من لوازم القديم يرادبه النفسي واذا وصف بما هو من لوازم الحادث يراد به اللفظي أوالمخيل أوالاشكال فهذا الجواب ليس بتحقيق لجواب المصنف بل ابدء جواب أخرفلايصح قول الشارح (**وتحقيقه**) أي تحقيق جواب المصنف رح لأن حاصل جواب المصنف رح أن الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوباً ومقرواً ومحفوظاً ومسموعاً باعتبار الوجود

الكتابي والعبارتي والذهني أي هذه الأمور اوصاف للكلام النفسي لكن باعتبار الأمور الدالة عليه لاباعتبار حقيقته.

والحاصل: أن الشارح قال أن الكلام يطلق على معنيين ولكل واحد صفات مغائرة عن صفات الأخر وأن هذه الأمور صفات للكلام اللفظي دون النفسي القديم والمصنف رح قال بأن للكلام معنى واحداً وهوالكلام النفسي وأن هذه الأمور صفات للكلام النفسي مجازاً باعتبار الدال.

فقيل في الجواب: أن هذا جواب أخر لا أنه تحقيق لجواب المصنف فالضمير في قوله تحقيقه راجع إلى الجواب في هذا المقام لأ إلى جواب المصنف رح فلشبهة المعتزلة جوابان جواب المصنف رح وجواب الشارح لكن هذا الجواب ضعيف لأن لوكان مقصود الشارح ايراد جواب أخر عن شبهة المعتزلة لكان الواجب عليه ان يقول وتحقيقه أن القرآن يطلق على معنيين الكلام النفسي واللفظي فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به اه ولا حاجة إلى بيان الوجودات الأربعة للشيء حينئذٍ فبيان الوجودات الأربعة يدل على أنه تحقيق لجواب المصنف رح لأنه ذكر في جواب المصنف القرآن باعتبار وجوداته الأربعة حيث قال (مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا الخ).

فالحق في الجواب: أن معنى قوله (فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج) وهو أن المراد في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج أي الكلام النفسي بدون ملاحظة أمرٍ يدل عليه اذهو وصف الشيء بما هو حاله حقيقةً ومعنى قوله (يراد به الألفاظ) هو أن المراد في هذه الصورة ايضاً ذاته الموجودة في الخارج أي الكلام النفسي لكن بملاحظة الألفاظ الدالة عليها(**كما في قولنا قرآت نصف القرآن**) أي بوجوده في العبارة فهو القسم الثالث من الوجود(**أويراد**)**الألفاظ** المخيلة(**كما في قولنا حفظت القرآن**) أي بوجوده الذهني فهو القسم الثاني من الوجود(**أويراد به**) أي بالقرآن (**الألفاظ المنقوشة**) أي الالفاظ اللتي تنقش وتكتب كمافي قولنا (**يحرم للمحدث**)بفتح الدال أي للذي على غيرطهارة مس القرآن فالمراد حينئذٍ الوجود الكتابي.

فإن قيل: انكم أثبتم أن اطلاق القرآن على الألفاظ والنقوش مجاز فلا يصح تعريفكم للقرآن بالمنقول بين الدفتين لأن التعريف انما هو لمعرفة المعرف بفتح الراء لا لمعرفة غيره فدفعه بقوله ولما كان الخ حاصله أنه كان مدار علمهم على اللفظ وكان اللفظ هو المقصود الأهم فاقتصروا على تعريف اللفظ لذلك وهذا معنى قوله **(ولما كان دليل الاحكام الشرعية)** كالوجوب والحرمة والاباحة **(هو اللفظ دون المعنى)** لخفاءه عن عقولنا **(وجعلوه اسماً للنظم والمعنى)** النفسي **(جميعاً)** ولما يرد عليهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لأنه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول الينا حقيقة في اللفظ مجاز في المعنى أولوا كلامهم بقوله أي **(للنظم من حيث الدلالة)** ولما فهم من جواز القراة بالفارسية عند ابي حنيفة رح أن القرآن اسم لمجرد المعنى دفعه بقوله **(لا لمجرد المعنى)** وقال عصام رح لكن لايساعد هذا التأويل مافي كتبهم أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة رح فالحق أن القرآن لفظ مشترك بين اللفظ والمعنى القديم كما سيذكره الشارح.

(واما الكلام القديم هو صفة الله تعالى) أي واما الكلام النفسي ففيه قولان الأول مذهب الشيخ الأشعري وهو أنه يجوز أن يسمع فذهب الشيخ الأشعري **(إلى أنه يجوز أن يسمع)** وان لم يكن صوتا وذلك على خرق العادة كما أن الله تعالى يقع رؤيته في الأخرة على خلاف عادة الدنيا مع أنه لا شكل له ولامكان **(ومنعه الاستاذ ابواسحق الاسفرائني)** لأن المسموع صوت بالضرورة والكلام النفسي ليس بصوت.

ترجمة الاستاذ ابواسحق الاسفرائني

هوالامام الكبير المتكلم الاصولي الفقيه الزاهد ابراهيم بن محمد بن ابراهيم هو منسوب ألى بلدة سفرائن وهو المراد بالاستاذ في عرف الكلام والأصول تلمذ على الشيخ ابي الحسن الأشعري توفي الاستاذ يوم عاشورى سنة ٤١٨هـفي نيشابور وحمل إلى سفرائن وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي.

ترجمة الشيخ الماتري

وهوالامام محمد بن محمد بن محمود السمرقندي منسوب إلى ماتريد قرية من سمرقند ويلقب بعلم الهدى هو رئيس علماء اهل السنة والجماعة بما وراء النهر تلميذ أبي بكر الجوزجاني تلميد الامام محمد رحمه الله صاحب ابي حنيفة رحمه الله وتسمى اتباعه الماتريدية والشيخ ابوالحسن الأشعري رئيس اهل السنة في سائر البلاد وكان شافعي المذهب ويسمى اتباعه بالاشعرية ويسمى مجموع الفرقتين بالاشاعرة ايضاً تغلبياً وتوفي الامام ابومنصور الماتريدي (سنة٣٣٥هـ) **(فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله)** مبتداء وخبره قوله يسمع مايدل عليه أي الكلام اللفظي **(كما يقال سمعت علم فلان)** أي الالفاظ الدالة على علمه وليس المراد حقيقة العلم لأنه كيفية قائمة بالذهن لايمكن أن يسمع **(فموسى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى النفسي)** ثم لما يرد عليه ان كل واحد منا يسمع الصوت الدال على الكلام النفسي فما وجه اختصاص موسى عليه السلام باسم الكليم فدفعه يقوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك أي الملائكة بل كان صوتاً من غير كسبٍ احد من خلقه **(خص باسم الكليم)** جواب لما بخلاف الصوت الذي نسمعه فإنه صوت العباد مع توسط الكتاب أي النقوش المكتوبة في الصحف.

قوله فان قيل هذا اعتراض وراد على قول المصنف **(ليس من جنس الحروف والاصوات)** وعلى قول الشارح **(معنى قديم قائم بذات الله يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه)** وقوله **(حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه)** فهذه العبارات كلها تدل على ان الكلام في الحقيقة هو

الكلام النفسي فقط وتسمية اللفظ بكلام الله مجاز للدلالة على الكلام الحقيقي فهذه التسمية من قبيل تسمية الدال باسم المدلول حاصل **(الاعتراض أنه لوكان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف)** (مقدم) **(لصح نفيه)** أي نفي الكلام على النظم (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة فإن علامة المجاز صحة نفي اللفظ الدال على المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي فيقال الاسد مجاز في الرجل الشجاع لأنه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس باسدٍ واما البطلان فأشار إليه بقوله **(والاجماع على خلافه)** أي على عدم صحة النفي وفصل التالي بقوله **(بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور والآيات)** اسم ليس وقوله **(كلام الله)** خبر ليس وانما وصف النظم بهذه الصفات تخويفاً للسامع لئلا يلتزم نفي الكلام عن النظم **(وايضاً)** اعتراض ثانٍ على نمط القياس الاقتراني من الشكل الثاني حاصله أن المعجز المتحدى به هوكلام الله حقيقة لا مجازاً (صغرى) والمعجز المتحدى به هوالنظم المؤلف (كبرى) فكلام الله حقيقة هوالنظم المؤلف (نتيجة) أما دليل الصغرى فهوالاجماع واما دليل الكبرى فلأنه لامعرفة لهم بتلك الصفة وايضاً ليس في وسعهم الاتيان بصفة قديمة مثلها.

أجاب القوشجي رح في شرح التجريد بأن منكر كلامية مابين الدفتين انما يكفر لو اعتقد نفي الكلامية بمعنى أنه من مخترعات البشر وأما اذا نفي الكلامية بمعنى أنه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل دالة عليها فلا كفر بل هو مذهب جمهور الاشاعرة حاصل جواب الشارح أن الكلام ليس مجازاً في اللفظ بل هو حقيقة في اللفظ والمعنى كليهما بالاشتراك وانما يسميه المشائخ مجازاً لأنه مشابه بالمجاز في اعتبار علاقة الدلالة ومعنى اضافة الكلام النفسي- إلى الله أنه صفة لله تعالى ومعنى اضافة الكلام اللفظي إلى الله تعالى أنه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين.

قوله **(قلنا التحقيق أن كلام الله اسم مشترك الخ)**.

فهذا الجواب تسليم للشبهه من أن هذا التوجيه على خلاف التحقيق (ومعنى الإضافة أنه مخلوق لله تعالى الخ).

فإن قيل: خالق افعال العباد ايضاً هوالله تعالى فيصح أن يسمى كلام زيدٍ بكلام الله بمعنى أنه مخلوق لله تعالى.

قلنا: المراد من قوله أن الكلام اللفظي مخلوق الله تعالى أنه مخلوقه تعالى بلاتوسط كاسبٍ من المخلوقين وهذا إما بايجاد الصوت حتى يسمعه الملك أوالرسول اوبايجاد النقوش في اللوح أوبتخليق ادراك الحروف في قلب الملك أوالرسول ولا كذلك كلام زيدٍ**(فلايصح النفي اصلاً)** أي لايصح نفي الكلام عن الكلام اللفظي لأن المشترك حقيقة في كلا المعنيين والحقيقة لايجوز نفيها.

فإن قيل: على تقدير الاشتراك ايضاً يصح نفي احد المعنيين للفظ المشترك عن الأخر.

قلنا: هذا النفي صحيح بلاريب اذ حاصل النفي أن الكلام النفسي ليس بلفظي وبالعكس ومقصودنا أنه لايصح نفي اللفظ الدال عن كل واحدٍ من المعنيين**(وماوقع في عبارة الخ)** دفع اعتراض وهو أن التحقيق السابق للشارح معارض لما وقع في عبارة بعض المشائخ حيث صرحوا أن الكلام مجاز في الكلام اللفظي وقال الشارح أنه مشترك لفظي بين الكلام النفسي والكلام اللفظي حاصل الدفع أن ماصرح به بعض المشائخ ليس بمحمول على الظاهر يعني ليس اطلاق لفظ المجاز اطلاقا حقيقيا بل اطلاق لفظ المجاز اطلاق مجازي يعني ليس مرادهم أن الكلام المستعمل في الكلام اللفظي مستعمل في غير ماوضع له كما هو شأن المجاز بل مرادهم أن الكلام موضوع أولاً للنفسي ثم وضع للفظي لدلالته على النفسي**(وتسمية اللفظ به)**أي بالكلام **(ووضعه)** أي وضع لفظ الكلام**(لذلك)** أي اللفظي**(انماهو)**أي المذكورمن الوضع والتسمية **(باعتبار دلالته على المعنى)**أي وضع الكلام للفظي بسبب علاقة أنه دال على النفسي وارد عليه أن ماوضع لمعنى ثانٍ باعتبار العلاقة يسمى منقولاً لامشتركاً والنقل يجعل المعنى الثاني حقيقة والأول مجازاً اجيب بوجهين احدهما أن المنقول يتاخر فيه الوضع الثاني عن الوضع الأول تأخراً زمانياً والوضعان في المشترك لايتأخر احدهما عن الأخر بالزمان واما قولهم كان موضوعاً للنفسي ثم وضع للفظي عبارة عن التأخر بالذات.

وفيه نظر لأن المعترض مانع لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح والمجيب مثبت للاشتراك والاشتراك موقوف على عدم تأخر احد الوضعين عن الأخر وعدم التأخر مشكل لعدم علمنا به ولابعدمه وثانيهما أن النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الأول وتركه حتى لايفهم بلاقرينة واعتبارالعلاقة لاتقتضي أن يكون المعنى الأول مهجوراً فإنه يجوز أن يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وقال العصام رح أن الشارح لم يرد أن الوضع لعلاقة بل مراده أن العلاقة للاعتداد باللفظي وللاعتداد بوضع اللفظ له وتسميته **(وذهب بعض المحققين)** وهو صاحب المواقف **(إلى أن المعنى)** أي لفظ المعنى في قول مشائخنا أي قدماء الاشاعرة **(كلام الله تعالى معنى قديم)** هذا بيان قوله المشائخ ليس مرادهم من المعنى هو **(في مقابلة اللفظ)** يعني لفظ المعنى قد يطلق على ماهو مقابلة اللفظ وقد يطلق على ماهو مقابلة العين فمراد المشائخ من لفظ المعنى هو الثاني دو الأول فحينئذٍ لفظ المعنى في قولهم صادق على اللفظ ايضاً **(حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه)** عطف تفسيري للمدلول وكلمة حتى متعقلة بالمنفي لابالنفي يعني لوكان المراد من لفظ المعنى ماهو مقابلة اللفظ (فحينئذٍ) برادبه مدلول اللفظ لكن الأمر ليس كذلك بل المراد منه ماهو في مقابلة **(العين)** ومعنى العين مايقوم بذاته فالمراد من المعنى ههنا مالايقوم بذاته فلذا قال **والمرادبه** أي بلفظ المعنى مالايقوم بذاته وهذا شامل للفظ والمعنى أي المفهوم جميعاً **(كسائرالصفات)** كالعلم والقدرة فإنهما معان قائمة بذاته تعالى لابانفسها **(ومرادهم)** من قولهم كلام الله معنى قديم أن **(القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما)** خبركان اونعت للاسم **(وهو)** أي القرآن وكل من اللفظ والمعنى **(قديم لاكما زعمت الحنابلة)** أي لانقول كما زعمت الحنابلة **(من بيان)** لكلمة مافي قوله كمازعمت الحنابلة **(قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فإنه)** أي قدم المؤلف **(بديهي)** ظاهر **(الاستحالة للقطع)** أي للجزم واليقين بأنه أي الشان **(لايمكن التلفظ بالسين من بسم الله اي بعد التلفظ بالباء)** يعني تلفظ الحرف الأتي مشروط باختتام الحرف الأول فالسين حادث وكذا سائر الحروف التي بعده لمسبوقيتها بالعدم بل هو قديم **(بمعنى أن اللفظ القائم بالنفس)** أي بذاته

تعالى فالمراد بالنفس الذات كما في قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام تعلم مافي نفسي ولا اعلم مافي نفسك(**وليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ**) للقرآن (**من غير ترتب الاجزاء ومن غير تقديم البعض على البعض والترتيب انما يحصل في التفلظ والقراءة**)أي الترتيب في القرآن انما هو بالنسبة الينا اذا تلفظنا به والترتيب القائم بنفس الحافظة انما يحصل اذا تلفظ به (**لعدم مساعدة الالة المساعدة**) الموافقة على سبيل الاعانة أي لعدم قدرة اللسان على التلفظ بالقرآن دفعة بدون ترتيب والتقديم والتأخير في التلفظ بالنظر الينا (**واما القائم بذات الله تعالى فلاترتيب فيه حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء**) يعني لوسمع احد كلام الله تعالى فيسمعه بدون الترتيب (**لعدم احتياجه تعالى إلى الالة به**) ونحن محتاجون إلى الالات والوسائل (**وهذا حاصل كلامه**) أي كلام البعض المحققين يعني صاحب المواقف القاضي عضد الملة والدين (**وهو**) أي ماقاله القاضي (**جيد لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس**) أي بذاته تعالى أوبنفس الحافظة حال كونه (**غير مؤلف من الحروف المنطوقة**) أي الملفوظة (**أوالمخيلة**) أي الالفاظ الحاصلة في الخيال المشروط (**وجود بعضها**) أي وجود بعض المحروف المنطوقة أوالمخيلة (**بعدم البعض**) لكونها مرتبة فلايمكن وجود الكل معا (**ولايكون**) مؤلفا (**من الأشكال**) المكتوبة (**المرتبة الدالة**) صفة الاشكال (**عليه**) أي على اللفظ يعنى هذا جيد لمن يتعقل كذا وكذا (**ونحن لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظة**) كما يقال القرآن في صدرالحافظ الفلاني (**الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله**) أي في خيال الحافظة (**بحيث التفت الحافظ اليها**)أي إلى صور الحروف المخزونة (**كانت الحروف كلاماً مؤلفاً من الفاظ متخيلة أونقوش مترتبة واذا تلفظ كانت كلاماً مسموعاً**) لما فرغ المصنف رح من صفة الكلام فشرع في صفة التكوين فقال(**والتكوين**) قال الشارح (**هوالمعنى الذي يعبر عنه بالفعل**) بفتح الفاء(**والخلق**) الخ الغرض منه دفع اعتراض وهو أن كلا من الخلق والتخليق والايجاد إلى اخره صفات أزلية علحدة فبطل حصر الصفات الأزلية في لثمانية حاصل الدفع أن هذا كلها اسامي التكوين وكثرة الاسامي لاتدل على كثرة المسميات

(**ويفسر**)التكوين (**باخراج المعدوم من العدم إلى الوجود**)لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج بالكسر- والمخرج بالفتح كا التخليق الذي هو تعلق بين الخالق والمخلوق والتزريق بين الرازق والمرزوق وهكذا لأنه نسبة بينهما لايتحقق إلا بتحققهما فيكون حادثاً ألبتة لحدوث المخرج بالفتح فلايكون صفة أزلية بل أراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا الحال في سائر العبارة من الايجاد والاحداث والتخليق مثلاً ليس المراد من التخليق ماهو النسبة بين الخالق والمخلوق بل المراد مبدأ هذه النسبة وهي الصفة الحقيقية (**صفة لله**)خبر لقوله والتكوين.

واعلم: أن اهل السنة اختلفوا في التكوين على ثلاثة اقوال احدها قول الاشاعرة من أن الصفات الأزلية سبعة (١) الحيوة (٢) والعلم (٣) والقدرة (٤) والارادة (٥)والسمع (٦)والبصر (٧)والكلام.

واما التكوين فهو معنى اضافي حادث راجع إلى القدرة والارادة فإنه اذا تعلقت الارادة بوجود شيء اخرجه القدرة من العدم إلى الوجود فهذا الاخراج هو الذي يزعمونه تكويناً وثانيهما قول الإمام أبي منصور الماتريدي واتباعه ومنهم المصنف رح وهو أن التكوين صفة أزلية علحدة لأن القدرة صفة مصححة لصدور المقدور والارادة صفة مرجحة لصدوره والتكوين صفة مؤثرة ثم للتكوين عندهم اسماء بحسب متعلقاتها.

فإن تعلق بالرزق يسمى ترزيقاً وان تعلق بالحيوة يسمى احياء وان تعلق بالموت يسمى اماتة وان تعلق بالعزة يسمى إعزازاً وان تعلق بالذل يسمى اذلالاً وان تعلق بالمطر يسمى امطاراً وهكذا وثالثها قول بعض أئمة ماوراء النهر ان الترزيق والاحياء ونحوها صفات حقيقية وليس رجوعها إلى صفة واحدة مسماة بالتكوين فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن الحصر وإليه ذهب بعض الصوفية ايضاً (**لاطباق العقل والنقل**).

فإن قيل: لانسلم اطباق العقلاء على أنه خالق الخ لأن الدهرية ينكرون عن كونه صانعاً اصلاً والمعتزلة ينكرونه في افعال العباد والثنوية في الشرور والحكماء في غيرالعقل الأول.

قلنا: إن الشارح لم يدع اطباق العقلاء على ذلك بل اطباق العقل والنقل ومعناه أن الأدلة العقلية والنقلية قائمة عليه (**مكوِّن**) بكسر الواو وتشديده اسم فاعل من التكوين وهذا خبر بعد خبر لكلمة واعترض عليه عصام الدين رح بأنه ما الفائدة في هذا الخبر بعد الخبر.

قلنا: فائدته اشارة إلى ان التخليق تعبير عن المبدء بالأثر فمعنى الخالق المكون وامتناع الخ أي حمل المشتق على الشيء بدون قيام المبدء محال فمن اجل حمل المكون عليه تعالى لزم كون التكوين صفة له تعالى قال المصنف رح أزلية يعني أن التكوين صفة أزلية بوجوده الوجه (**الأول الخ**) حاصل الاستدلال أن التكوين قديم والا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال واما الملازمة فلان التكوين قائم به تعالى فلوكان حادثاً لزم مالزم لما مر من دعوى الضرورة في مبحث الكلام.

فإن قلت: لانسلم أنه لوكان التكوين حادثاً يلزم أن يكون الصانع محلاً للحوادث وانما يلزم لوكانت قائمة بذاته تعالى لم لايجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب إليه ابوالهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فإن رد هذا المنع ودفع بما سيجئ في الوجه الرابع من أنه يلزم أن يكون كل جسم مكوناً لنفسه إذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين فاتحد الدليلان أي الأول والرابع.

قلت: ندفع المنع بطريق أخر وهو أنه لوكان التكوين حادثاً وقائماً بالجسم لزم قيام صفة الشيء بغير هذا الشيء فإن التكوين صفة لله وقام بالجسم ولاشك أن هذا الدفع ليس هو الدفع الذي في الدليل الرابع لما عرفت من أن حاصل الدفع في الدليل الرابع هو استلزامه لكون الجسم خالقاً لنفسه وحاصل هذا الدفع لزوم قيام صفة الشيء بغيرهذا الشيء واذالم يكن الدفعان متحدين لم يكن الدليلان متحدين (**والثاني أنه**) تعالى (**وصف ذاته**) المقدسة (**في كلامه الازلي**) أي في القرآن (**بأنه الخالق**) كقوله تعالى خالق كل شيء (**فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب**) ان كان الكلام محمولاً على الحقيقة (**أولزم العدول**) إلى المجاز إن أريد المجاز (**أي**) تفسيرللمجاز (**الخالق فيما يستقبل**) أي في الاستقبال فهذا الاطلاق باعتبار مايؤل إليه (**أوالقادر على الخلق**) هذا تأويل ثان للمجاز بأن المراد من الخالق القادر على الخلق فهذا مجاز

(من غير تعذر الحقيقة) واعترض عصام رح حاصله أنا نختار الشق الأول أن المراد الحقيقة.**وإن قلت:** لزم الكذب.

قلنا: الاخبار في الأزل لاتتصف بشيء من الأزمنة اذ لا ماضي ولاحال ولا مستقبل بالنسبة إليه تعالى لكنه مدفوع لما قلنا من أنه تعالى وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه خالق واطلاق المشتق يقتضي قيام المبدء وقت الاطلاق حقيقة ولانتعرض للزمان

ثم اعترض: بأن إرادة الخالق فيما يستقبل من لفظ الخالق ليس بمجاز لأن استعمال صيغة اسم الفاعل في الاستقبال ليس بمجاز ومن يجعله مجازاً فمذهبه مرجوح في محله.

قلنا: قال الهداد في حاشية على الهداية في ص (٣٥٦) باب تفويض الطلاق (كتب النحو مشحونة بأن فيه ثلاثة اقوالٍ قيل هومشترك وقيل هو حقيقة في الحال ومجاز في الاستقبال وقيل بالعكس والأصح هوالقول الثاني) وقال السيد زاهد ص (٥٤) فلايقال الضارب لمن يصدر عنه الضرب ولايضرب ولكنه سيضرب حقيقة بل مجاز واندفع ماقاله جند ايضاً في حاشية (١١) ص (٥٠) لأن اطلاق المشتق يقتضي قيام المبدء وقت الاطلاق حقيقة. على مِن العلاوة غرضه ذكرالوجه الثاني للرد على التأويل الثاني أنه أي الشان**(لوجاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق)** (مقدم) **(لجاز اطلاق كل مايقدر هو)** أي الله **(عليه)** الضمير راجع إلى كلمة ما لكن التالي باطل لأنه يستلزم جواز اطلاق الأسود عليه تعالى لقدرته على السواد والأبيض لقدرته على البياض **(الثالث)** أي الوجه الثالث **(أنه لوكان)** أي التكوين**(حادثاً فإما)**حدوثه **(بتكوين اخر)**لأن الحادث يحتاج إلى ايجاد الموجد والايجاد اسم من اسامي التكوين **(فيلزم التسلسل)** بانتقال الكلام إلى التكوين الثاني **(وهو)**ايضاً حادث فلوكان حدوثه بتكوين آخر للزم التكوين الثالث وهلم جراً **(أوهو)**أي التسلسل محال **(ويلزم منه استحالة تكوين العالم)** لتوقفه على تكوينات غير متناهية ووجود الأمور الغير المتناهية محال والموقوف على المحال يكون محالاً البتة **(مع أنه)** أي أن تكون العالم وتحققه **(مشاهد)** فلايكون محالاً البتة **(وأما بدونه)** عطف على قوله فأما بتكوين اخر أي بلاتكوين اخر بل يتكون بنفسه **(فيستغنى الحادث)** أي التكوين يعني على هذايلزم استغناء الحادث **(عن المحدث)** أي عن الموجد الخالق ويستغني الحادث **(عن الاحداث)**أي عن الايجاد وهو باطل لقوله **(وفيه تعطيل**

الصانع) لأنه لوجاز حدوث حادث واحدٍ بلا ايجاد الخـالق فلـزم جـواز ذلـك في الكائنـات كلهـا فلايبقي حاجة إلى الصانع وخلاصة هذا الدليل أن التكوين قديم لأن حدوثه باطل فتعين عدمه اما ان حدوثه باطل لأنه لوكان حادثاً فاما ان يكـون حدوثـه بتكـوين اخـر او بدونـه والـلازم بكلاالشقين باطل فالملزوم مثله في البطلان اماالملازمة أي الحصر في الشقين لأنهمـا نقيضـان فعلى تقدير عدم الحصر يلزم ارتفاع النقيضـين وامـا بطـلان الشـق الأول لأنـه على هـذا يلـزم التسلسل واما بطلان الشق الثاني فلأنه على هذا يلزم تعطيل الصانع تعطيل (بيكار شدن).

فإن قيل: لانسلم أنه لوكان التكوين حادثاً لكان اما مكوناً بتكوين اخر أوبدون التكوين لم لايجوز أن يكون مكوناً بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلايلزم التسلسل ولا وجود للمكون بلاتكوين يردعليه أنه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذلا معنى لكون التأثير عين الأثر.

قلنا: المراد من كون تكوين التكوين عينه أنه ليس في الخارج الا المكون اما تكوينه فأمر اعتباري يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي فلايحتاج إلى التكوين الآخر وايضاً يرد عليه بانا لانسلم أنه لوكان التكوين حادثاً يلزم أن يكون الصانع محلاً للحوادث انما يلزم لوكان قائمة بذاته تعالى لم لايجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه ابوالهذيل من أن تكوين كل جسمٍ قائم به فان رد هذا المنع بأنه يلزم كون كل جسمٍ مكوناً لنفسه اتحد الدليلان اعني الأول والرابع.

والجواب أن اتمام هذا الدليل واندفاع المنع مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فإنه لم يلتفت فيه إلى هذه.

والرابع أي الوجه الرابع غرضه ذكر دليل رابع لأزلية التكوين **(أنه)**أي التكوين**(لوحدث)** يعني قدمه حق لأنه لوكان حادثاً فاما ان يكون حدوثه (نوپيداشدن) في ذاته تعالى أوفي غيره كما اشار اليه بقوله**(لحدث اما في ذاته تعالى)** فهو باطل لأنه على هذا يصير الواجب تعالى محلاً للحوادث والفرق بين هذا الدليل والدليل الأول أن الدليل الأول مشتمل على الشق الواحد والرابع مشتمل على الشقين أويكون حدوثه **(في غيره)**أي في غيره تعالى**(كما ذهب اليه ابوالهذيل)**المعتزلي من بيان ما ذهب إليه ان **(تكوين كل جسم قائم به)** أي بكل جسم مثلاً تكوين زيد قائم بزيد وتكوين عمرو قائم بعمرو وتكوين الانسان قائم بالانسان وهذا الشق باطل لقوله **(فيكون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه)**لأن الخالق عبارة عن ماقام به الخلق والمكون عن ماقام به

التكوين(**ومبنى هذه الأدلة**) الدالة على أزلية التكوين غرض الشارح منه رد على الدلائل المذكورة(**على أن التكوين صفة حقيقية**)واما اذا كانت اعتبارية كما ذهب إليه الاشاعرة فالادلة غيرتامة اما الأول والرابع فحاصلهما أن التكوين لوكان حادثاً فان كان قائماً بذاته تعالى لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وان كان قائماً بالغير لزم قيام صفة الشيء بالغير وايضاً لزم كون الغير مكوناً وخالقاً فنقول هذا الدليل غيرتام لانا نختار الشق الأول ولايلزم قيام الحوادث بذاته تعالى لأن التكوين امر اعتباري متجدد ليس له وجود في الخارج فليزم قيام الاضافي المتحدد بذاته تعالى ولا استحالة فيه لكونه قبل كل شيء وبعد كل شيء وهكذا.

واما الثالث فحاصله أن التكوين لوكان حادثاً فأما ان يكون له تكوين اخر أولا على الأول لزم التسلسل وعلى الثاني لزم استغناء الحادث عن المحدث فنقول هذا الدليل غيرتام لأنا نختار الشق الثاني ولايلزم استغناء الحادث لأن المحتاج إلى المحدث والاحداث هوالأمر الموجود والتكوين امرٌ عدمي اعتباري حاصله أن الاستحالة لازمة لكون التكوين حادثاً وكونه حادثاً فرع كونه موجوداً ولاوجود للتكوين.

فإن قيل: الدليل الثاني تام من غير حاجة إلى كونه صفة حقيقة لأنه مبني على لزوم الكذب أوالمجاز في خبره تعالى ولا اختصاص له بكونه حادثاً بل يعم الحادث والاضافي المتجدد فلايصح قوله مبنى هذه الأدلة الخ.

قلنا: الدليل الثاني ايضاً غيرتام على تقدير كونه اضافياً لأنه على هذا التقدير يمكن أن يقال أنه يجب العدول إلى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لوحمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات لوكان المكون موجوداً في الأزل أوتحقق الاضافة بدون احد المضافين وكلاهما محالان هذا الجواب مذكور في آخر حاشية عصام رح رقم (١٠) ص(٥١) واجاب جند رح في حاشية (٧) ص(٥١) (اي المجموع دون كل واحدٍ اذالبناء ممتنع في الدليل الثاني اذ حاصله لزوم الكذب اوالمجاز خبره تعالى الخ) ففي الحاشية سهوٌ من الكاتب حاصل جوابه أن الشارح بنى الأمر على تغليب الأكثر على الأقل فيكون الكلام على المجاز (**والمحققون من المتكلمين**) وهم الأشعرية وتبعهم الشارح قائلون على أنه أي التكوين(**من الإضافات**) الإضافة عند المتكلمين معنى موهوم يتعقل من نسبة شيء إلى شيء كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية واليمين واليسار فحينئذٍ التكوين اضافة بين الخالق ومخلوقاته (**والاعتبارات العقلية**) عطف على الاضافات أي من الاعتبارات العقلية الاعتبار العقلي عبارة عما لايكون له وجود بدون اعتبار المعتبر وفرض فارض(**والحاصل في**

الأزل) عطف على الضمير في أنه من الاضافات **(هو مبدء التخليق الخ ولادليل على كونه)** أي كون المبدء **(صفة اخرى سوى القدرة والارادة)** فلايلزم كونها صفة علحدة قال الخيالي رح في حاشية رقم (١١) ص(٥١) **(يخطر بالبال)** يعني يخطر بالبال أن التكوين مغائر للقدرة والارادة لأن التكوين هو المعنى الذي يجده العقل في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية (١) وبهذا المعنى يمتاز الفاعل عن غيره (٢) ويرتبط بتوسطه بالمفعول(٣) بحيث يصح أن يقال أن هذا فاعل وذاك مفعول ولاشك أن هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد مفعول. مثلاً يجد العقل في الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضارباً معنىً (١) به يمتاز عن غيرالضارب (٢) ويرتبط بتوسطه بالضرب (٣) بحيث يصح أن يقال هذا ضارب والضرب أثره وان لم يتحقق منه الضرب فلايكون هذا المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهذا المعنى ليست عين القدرة والارادة لأن هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة إلى آثاره الصادرة عنه بالايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول هذا المعنى متحقق بالنسبة إلى صفاته الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فتكون متقدمة عليها بالذات فكيف لاتكون صفة مغايرة لها قال صاحب النبراس رح ومن رجع إلى وجدانه لم يجد في الضارب قبل ضربه معنىً الا كونه قادراً على الضرب اوضارباً فيما سيأتي وايضاً يرد عليه أنه لوكان هذا المعنى موجوداً بالنسبة إلى القدرة والارادة لزم ان يكون بالنسبة إلى نفس هذا المعنى ايضاً فيلزم الدور اوالتسلسل**(ثم لما اكتفى)** بعضهم بالقدرة وهو غيرصحيح لأن نسبة القدرة إلى وجود الشيء وعدمه سواء فكيف يترجح وجوده على عدمه بدون الارادة وإلى هذا اشار بقوله **(فإن القدرة)**.

(ولما استدل الخ) غرضه تمهيد للعبارة الآتية وبيان الغرض من العبارة الآتية بأن الغرض منه ردٌّ على استدلال القائلين بحدوث التكوين **(فلوكان)** أي التكوين **(قديماً لزم قدم المكونات)** أي قدم المخلوقات كزيد وعمرٍ.

فإن قيل: على قوله **(كالضرب بدون المضروب)** بأنه لايصح تشبيه التكوين مع المكون بالضرب مع المضروب لأن وجود المضروب مقدم على وجود الضرب فلوكان وجود المكون مقدماً على وجود التكوين لا ستغني في وجود المكونات والمحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجوها على التكوين.

قلنا: التشبيه في استلزام الوجود فقط أي أن التكوين يستلزم وجود المكون كما أن الضرب يستلزم وجود المضروب وان كان وجود المضروب مقدماً على وجود الضرب ووجود المكون مؤخراً

عن التكوين فقوله في الحاشية (١٣)ص(٥١) (لايستغني في وجود الخ) سهوٌ والصحيح (لاستغنى) بدون ياء المضارعة وقوله فيها(واللازم باطل الخ) سهوٌ والصحيح (واللازم لقدم التكوين اما قدم المكونات الخ) والباقي ظاهر (**التكوين تكوينه للعالم**) أي من شأنه تكوين العالم (**ولكل جزء من اجزاء**) رد على الفلاسفة حيث ذهبوا إلى قدم الهيولى والصورة (**لافي الأزل**) أي تكوين الله وايجاده ليس في الأزل (**بل لوقت وجوده**) أي لوقت وجود العالم حاصل الجواب انا لانسلم أن نسبة التكوين إلى المكون كنسبة الضرب إلى المضروب لأن الضرب معنى اضافي لايتصور بدون الضارب والمضروب بخلاف التكوين فإنه صفة حقيقة اذا تعلقت بالمكون صارموجوداً وتعلقاتها حادثة فالمكونات حادثة ولايلزم من قدم الصفة قدم تعلقاتها كما لايلزم من قدم صفة العلم قدم المعلومات ولايلزم من قدم صفة القدرة قدم المقدورات فالتكوين القديم مشبه والعلم القديم والقدرة القديمة مشبهة بها والحكم عدم استلزام قدمها قدم المتعلقات فمقصود الشارح هو التشبيه فقط وفهم جندرح في حاشية (١) ص (٥٢) أن مقصود الشارح ان تعلق التكوين موقوف على تعلق القدرة والعلم.

ثم اعترض بأنه لاخفاء في صحة توقف تعلق التكوين بتعلق الارادة لأنه المرجح واما في تعلق العلم ففيه تأمل انتهى ولا يخفى أنه بناء الفاسد على الفاسد.

(**فالتكوين باقٍ**)ازلاًوابداً أي أنه صفة قديمة (**والمكون**) بفتح الواو وتشديده أي المخلوق حادث أي مسبوق بالعدم (نوپيدا شد) (**بحدوث التعلق**) أي بسبب حدوث تعلق التكوين بالمكون فالباء ههنا للسببية وبين نظيره (**كمافي العلم والقدرة**) بانهما صفتان ازليتان وحدوث المعلوم والمقدور انما هو بسبب حدوث تعلقاتهما.

فإن قيل: القائلون بالتكوين يقولون بأن تعلقات القدرة قديمة كما مر تحت قوله (والقدرة وهي صفة الخ).

قلنا: لعله يكون الزاماً على الاشاعرة بأنكم تقولون بقدم الصفة وحدوث التعلقات والمتعلقات وغيرهما وبينه بقوله من الصفات (**القديمة كالسمع**) والبصر والإرادة والكلام التي (**لايلزم من قدمها**) أي من قدم الصفات (**قدم متعلقاتها**) لكون تعلقاتها حادثة فوجود المتعلقات ينوط ويبتني على تعلقاتها كوجود المقدور ينوط على تعلق القدرة به ووجود المعلوم ينوط على تعلق العلم به وهكذا والحاصل أن ههنا ثلاثة اشياء الأول الصفة القديمة كالقدرة والثاني تعلقها بالمتعلقات ثالث نفس المتعلقات كالقدرة فالأول قديم والثاني والثالث حادثان (**وهذا**).

الناشر

اهل السنة و الجماعت العالمي

نديم ټريډ سنټر محله جنګي قصه خواني بازار پشاور

مسئول: مولوي هدايت الله "بدر"

0348-4319541

